دفتر اول

در آمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

به کوشش

محمد کریمی زنجانی اصل

مجموعه حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی





بسم الله الرحمن الرحيم

حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۱

درآمدی بر

کشاکش غزالی و اسماعیلیان

(مجموعهٔ مقالات)

به کوشش

محمّد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳



درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

□ به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی

● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا

● لیتوگرافی: غزال

● چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

● شمارگان: ۱۰۰۰

● چاپ اوّل: ۱۳۸۱

● چاپ دوّم: ۱۳۸۳

● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴ـ۱۵۸۷۵

● تلفن : ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷

● شابک دوره ۳ـ۷۱ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

● شابک دفتر ۱ ۱ـ۷۲ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ ـ
حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی / به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل. ـ تهران: کویر، چاپ دوم ۱۳۸۳ .
ج.
ISBN 964-6144-71-3 (دوره) ـ. ISBN
964-6144-72-1 (ج.۱)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱ ـ درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان.
۱. دانشمندان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. عارفان -- سرگذشتنامه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.
۸ ح ۴۴ ک / Q ۱۴۱ ۵۰۹/۲۲
کتابخانهٔ ملّی ایران ۵۴۳ـ۸۱م

به یاد حمید عنایت

پیشگام و ژرف‌اندیش تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران

فهرست مطالب

دفتر اوّل

فهرست مطالب

دفتر دوم

دیباچه

نگریستن در تاریخ اندیشهٔ ایرانی در دوران اسلامی، برمی‌نماید که تأمّلات سیاسی در چگونگی رفتارهای انسانی و ژرف‌نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هریک از آنها، بسته به باورها و چشم‌انداز معرفتی و موقعیّت و خواست زمانهٔ خویش، به شیوه‌ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است. چنان که در حوزه‌های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که در حیطهٔ «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژستهٔ «معرفت سیاسی» در حوزهٔ معارف ایرانی در دوران اسلامی خبر می‌دهد.

امّا این «معرفت سیاسی» را به چه حیطه‌هایی می‌توان تقسیم کرد؟ از یک منظر کلاسیک، به نظر می‌رسد که با در نظر گرفتن تفاوت بنیادین میان «فلسفهٔ سیاسی» و «اندیشهٔ سیاسی» به لحاظ موضوع و روش، به این پرسش می‌توان پاسخ داد؛ البتّه، پاسخی روشن و نه قطعی.

می‌دانیم که موضوع فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، «فضیلت» است؛ حال آنکه اندیشهٔ سیاسی کلاسیک به «سلطه و آمریّت» توجه دارد. پس، بی‌سبب نیست که فیلسوفان کلاسیک به هنگام بحث از «سیاسات»، موضوعات آن را همچون مقوله‌هایی فلسفی و در ارتباطی به سامان باکلّیّت نظام تفکر فلسفی‌شان در نظر گرفته و با برقراری مناسبتی معقول

میان اخلاق و سیاست، در واقع سیاست را تحت‌الشعاع اخلاق، و اخلاق را تحت‌الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. نظریّه‌پردازان سیاسی امّا، به علّت توجه به مقولهٔ «سلطه» در شکل عینیّت یافته‌اَش در مرکز اصلی بحث‌هایشان، بیشتر هَمٍّ خود را صَرف آن می‌کنند که آموزه‌ها و پیشنهادهای کاربردی‌تری ارائه دهند تا کاربست هرچه بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازند؛ و به همین دلیل است که نزد آنها، اخلاق تحت‌الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و سلطه تعریف می‌شود.

با نگریستن از این منظر و با پذیرفتن این تفاوت‌ها، از آنجا که شیوه‌های تفکر در باب «سیاسات» در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی را ذیل چهار قالب «اندرزنامه» (: سیاستنامه‌ها و متون تاریخی)، «فقه» ، «کلام» و «فلسفه» می‌توان به بحث گرفت، باید گفت که در این ورطه، «اندرزنامه‌نویسان»، همان «نظریّه‌پردازان سلطهٔ سیاسی» و «فیلسوفان»، قائلان به «سیاست مبتنی بر فضیلت» بوده‌اند. «فقیهان» و «متکلّمان» هم اغلب در نَوَسان میان موضوع و روش آن دو حرکت کرده‌اند. البتّه، «فضیلت‌جوئیِ» فیلسوفان ایرانی را نمی‌توان و نباید به معنای خیالپردازی و ارائهٔ طرح‌های ناکارآمد توسط آنها دانست؛ چه، فحوای متن‌های برجای مانده، مانند کتاب المِلّة ، خلاف این نظر را نشان می‌دهد و آشکارترین دلیل است بر این مدّعا که ما از ابوبکر رازی تا ابن‌سینا و پیروانش، در فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی، سنّتی را شاهدیم که آگاهانه به ترویج دانش سیاسی و تحقیق در بُعد سیاسی فلسفه و دین و ارتباط میان فلسفه و جامعه می‌پردازد.

به رغم وجود چنین سنّت ارزشمندی، متأسفانه به دلیل انتشار نه چندان بایستهٔ آثار نگاشتهٔ متفکران مسلمان در این زمینه از سویی، و به دلیل نابسنده بودن پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ آثار منتشر شدهٔ

سیاسی[۱] و نگارندگان آنها از سوی دیگر، علاقه‌مندان فارسی‌زبان این گسترهٔ مطالعاتی، با کمبود محسوس منابع موجود در این زمینه روبرو هستند؛ و این در حالی است که اکنون، شاید بیش از هر زمان دیگری، از پرسش از ماهیّت و طبیعت تفکر سیاسی در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی، ناگزیریم؛ پرسشی برآمده از چالش‌های نو پدیدار شده دربارهٔ سرشت هویّت فرهنگی‌مان، که تلاش برای پاسخ بدان، منابع مهمّی را پیش روی ما می‌نهد که متفکران ایرانی در تدوین آراء سیاسی خود از آنها بهره برده‌اند؛ منابعی که برآمده از خاستگاه تمدّنی‌شان عبارتند از: ۱. آموزه‌های قرآنی و سنّت نبوی؛ ۲. سنّت مُلکداری ایرانی و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه؛ ۳. فلسفهٔ سیاسی یونانی / هلنی؛ ۴. آداب و رسوم عرب در زمینهٔ رفتار سیاسی.

گفتنی است که محلّ تلاقی و برخورد این منابع فکری در بخش مهمّی از تاریخ اسلام، جغرافیای فرهنگی / تمدّنی ایران بوده است؛ و به همین دلیل است که نخستین فیلسوفان جهان اسلامی در این حوزهٔ فرهنگی / تمدّنی پدیدار می‌شوند و آموزه‌هایی به دست می‌دهند که نگریستن در آنها ما را به اهمیّت تأمّل در چگونگی تبادل و تلاقی اندیشه‌ها و فرهنگ‌های یاد شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی، واقف می‌کند.

مجموعهٔ چهار عنوانی حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی نیز با هدف برآوردن چنین تأمّلاتی فراهم آمده و مقاله‌های ارائه شده در دفترهای پنج‌گانهٔ آن، دستامد تلاش دانشوران فاضلی است که به دور از جنجال‌های ایدئولوژیک، امّا برآمده از دغدغه‌های یاد شده، به تألیف و ترجمه همّت گماشته‌اند؛ و ارجگذاری از زحماتشان بر من بایسته است؛[۲] امید که دستاورد این تلاش، سرآغازی باشد برای سلسله پژوهش‌هایی

---

۱. اعمّ از فلسفه و کلام و ... .

۲. گفتنی است که در پی‌نوشت‌های مقالات، شیوهٔ ارجاع دهی هر مؤلّف، به طور مستقل رعایت شده است.

حاکی از پیدایی و پدیداری مکتب و سنّت نوینی در بخشی از گفتمان کنونی جهان ایرانشناسی: مکتب و سنّت «ایرانی» که محقّقانش با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علوم انسانی، و با برخورداری از نگاهی سنجشگرانه، برآنند که سخن خویش را بازگویند و نگاه خویش را عرضه دارند و دغدغه‌های خویش را بپویند؛ دغدغه‌هایی که بی‌گمان، فردای علمی و فرهنگی ایران اسلامی، تا حدّ زیادی در گرو چگونگی بررسیدن و پاسخ ما بدانهاست.

***

در کار تدوین و آماده‌سازی این مجموعه برای انتشار، گذشته از نویسندگان و مترجمان محترم، عزیزان دیگری هم یاری‌ام کرده‌اند که یادکردشان بایسته می‌نماید.

مدیر محترم نشر کویر، آقای محمّدجواد مظفر با استقبال از انتشار آن، در این زمانهٔ عسرت اندیشه، بار دیگر سهم شایستهٔ خویش در امور فرهنگی را برآورد؛ امید که همواره در این امور کوشا و توانا باشد.

دوستان گرانمایهٔ حروفچینی «نقش چلیپا» خانم‌ها شامانیان و نصرتی نیز با دقّت تمام، زحمت حروفچینی مقالات را پذیرفتند و بازخوانی‌ها و بازنگری‌های چندباره‌اَش را تاب آوردند؛ سپاسگزار این بزرگوارانم.

سرانجام، وامدار پدر و مادر فرزانه‌ام، محمود کریمی و بانو فاطمة السادات سرفرازی امینی هستم که از اوان کودکی مرا با گسترهٔ گسترده و ژرف حکمت ایرانی آشنا نمودند و فضای چنین کاری را فراارویم نهادند؛ نیز باید از آموزگاران گرانمایه‌ام آقایان دکتر علی مرتضویان و دکتر رضا رضازاده لنگرودی یاد کنم که در تمام سال‌های پس از آشنایی، مشوّقان جدّی‌ام در کار پژوهش بوده‌اند و در جریان این کار هم، با بردباری و خوشرویی، زحمات گاه و بیگاهم را پذیرا شدند. آنچه مسلّم است، بدون راهنمایی و نکته‌سنجی‌های این چهار عزیز، مجموعهٔ حاضر شکل کنونی‌اش را بازنمی‌یافت. سپاس فراوان من پیشکش لطف‌های بی‌دریغ آنها باد.

آشنایی با مؤلّفان

مریم اردستانی، پژوهشگر تاریخ فلسفه و پزشکی در ایران و اسلام. در ۱۳۵۷ شمسی در شهرستان ورامین متولّد شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران به پایان برده و آنگاه در رشتهٔ کتابداری پزشکی در دانشگاه شهید بهشتی به ادامهٔ تحصیل همّت گماشت. اکنون مدّتی است که با برخی مؤسسه‌های علمی و پژوهشی مانند دایرة المعارف تشیّع و مرکز آموزش و پژوهش کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی همکاری دارد و از این رهگذر در مجموعه‌ها و نشریّه‌های علمی، مقاله‌های متعدّدی را منتشر کرده است، که از آن جمله‌اند: «فرانتس تشنر؛ شرق‌شناس آلمانی»، فصلنامهٔ آینهٔ میراث، سال چهارم، شمارهٔ ۱۴، پاییز ۱۳۸۰ ش؛ «آربری و فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی اسلامی»، فصلنامهٔ آینهٔ میراث، سال چهارم، شمارهٔ ۱۵، زمستان ۱۳۸۰ ش؛ «فارابی؛ سیاست ارسطو و پولُس پارسی»، فصلنامهٔ میراث شهاب، سال هفتم، شمارهٔ ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ ش. برخی کتاب‌های منتشر کرده و در دست انتشارش نیز عبارتند از: درمان شناخت بیماری به روایت کهن‌ترین دارونامهٔ فارسی (تهران، انتشارات اهل قلم، ۱۳۸۱ ش)؛ آناهید، بانوی پاکی و مهر در ایران باستان (مجموعهٔ مقالات، تهران، ۱۳۸۱ ش).

اوتو پرتسل (۱۸۹۳ - ۱۹۴۱ م)، خاورشناس آلمانی و پژوهشگر مطالعات قرآنی. تحصیلاتش را در الاهیّات و کلام مسیحی آغاز کرد و پس از آشنایی با بِرگِشترَسر، استاد کرسی خاورشناسی دانشگاه مونیخ، علاقه‌اش به پژوهش‌های قرآنی جلب شد که دستامد آن تصحیح و انتشار آثاری چون کتاب التیسیر فی القرائات السبع از ابوعمرو عثمان بن سعید دانی بود. پس از درگذشت برگشترسر در ۱۹۳۳ میلادی، ادامهٔ برنامهٔ پژوهش‌های قرآنی او را پی گرفت و عهده‌دار سرپرستی کرسی خاورشناسی آن استاد فقید در دانشگاه مونیخ شد. افزون بر فعالیّت‌های قرآن پژوهانه‌اش، به علم کلام اسلامی نیز پرداخت و در این زمینه مقالاتی مانند «نظریّهٔ ذرّه در دوران اوّلیّهٔ اسلام» را نگاشت. با آغاز جنگ جهانی دوم به خدمت فرا خوانده شد و در ۱۹۴۱ بر اثر سقوط هواپیما در ۴۸ سالگی کشته شد.

پرتسل رسالة الرّد علی الاباحیة غزالی را در ۱۹۳۳ تصحیح و همراه با مقدّمه و ترجمهٔ آلمانی آن منتشر کرد که ترجمهٔ مقدّمه و متن تصحیح کردهٔ او در این مجموعه آمده است.

محمّد تقی دانش‌پژوه (۱۲۹۰ - ۱۳۷۵ ش)، فهرست‌نگار و مصحّح نسخه‌های خطی. در یکی از قصبات آمل متولّد شد. تحصیلات خود را در آمل آغاز کرد. در ۱۳۱۶ شمسی راهی تهران شد و در دبیرستان معقول و منقول و مدرسهٔ مروی به ادامهٔ تحصیل همّت گماشت. در ۱۳۱۹ به خدمت کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق درآمد و در ۱۳۲۰ از دانشکدهٔ معقول و منقول در رشتهٔ فلسفه فارغ التحصیل شد. در ۱۳۲۱ به سمت دبیری دانشگاه رسید و در ۱۳۳۱ معاون کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق شد. در ۱۳۳۳ به ریاست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق و در ۱۳۳۴ به ریاست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران منصوب شد. در ۱۳۴۸ نیز دانشیار دانشکدهٔ الاهیّات و در ۱۳۴۹ دانشیار گروه تاریخ در دانشکدهٔ ادبیّات گردید.

مرحوم دانش‌پژوه از ۱۳۳۲ به طور جدّی به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی روی آورد و پس از اهدای کتاب‌های خطی سیّد محمّد مشکوة به دانشگاه تهران، به همراه علی نقی منزوی به فهرست‌نگاری این آثار همّت گماشت. پس از آن هم به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران پرداخت که انتشار هجده مجلّد این فهرست تا ۱۳۶۴ دستاورد زحمات اوست. در همین سال‌ها کتابخانه‌های خصوصی و عمومی بسیاری از شهرهای ایران، و از جمله کتابخانه‌های آمل، اصفهان، یزد و ... و کتابخانه‌هایی در عراق، اتّحاد جماهیر شوروی سابق، اروپا و آمریکا را مورد بررسی قرار داد و فهرست‌های نسخه‌های خطی آنها را در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران منتشر نمود. مدّتی هم به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس مشغول بود و مجلّدات ۱۱ تا ۱۶ فهرست نسخه‌های خطی این کتابخانه را در سال‌های ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸، با همکاری ایرج افشار و علی نقی منزوی تدوین کرد. همچنین در فهرست‌نگاری کتابخانه‌های سپهسالار و ملّی ملک نیز شرکت داشت. او از بنیان‌گذاران نشریّه‌های فرهنگ ایران زمین و نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی بود و افزون بر فهرست‌نگاری، بیش از چهل و پنج عنوان کتاب از مهم‌ترین آثار نگاشتهٔ متفکران ایرانی را نیز تصحیح کرد و به چاپ رساند و بر این مجموعه انتشار بیش از سیصد عنوان مقاله در زمینهٔ بررسی نسخه‌های خطی و زندگی و آثار و آراء متفکران ایرانی و انیرانی در نشریّات گوناگون را باید افزود. دانش‌پژوه در شمار محقّقان جامع الاطرافی بود که در زمینه‌های مختلف علوم ایرانی و اسلامی، دریچه‌ای از کتاب‌های خطی و گنجینه‌های علمی را فراروی علاقه‌مندان نهاد. سرانجام در ۲۷ آذرماه ۱۳۷۵ در تهران درگذشت.

مقالهٔ «ستیهندگی غزالی» او را از کتاب زمینهٔ ایران‌شناسی (به کوشش

چنگیز پهلوان ـ وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹۰ ـ ۲۲۱) و با اجازهٔ بازماندگان بزرگوارش، برای انتشار در کتاب حاضر برگرفته‌ایم.

فرهاد دفتری، دکترای اقتصاد از دانشگاه کالیفرنیا (برکلی) و استاد دانشگاه‌های تهران و ملّی سابق. در ۱۳۱۷ شمسی در تهران متولّد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه در ایران و اروپا به امریکا رفت و درجهٔ دکترای خود را در ۱۳۵۰ دریافت کرد. اکنون ریاست بخش تحقیقات علمی و انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی در لندن را عهده‌دار است و از پژوهشگران برجستهٔ تاریخ مطالعات اسماعیلی به شمار می‌آید. مهم‌ترین کتابش تاریخ و عقاید اسماعیلیّه نام دارد که دستامد بیش از بیست سال مطالعه و تحقیق اوست و از هنگام انتشارش، در دانشگاه‌های اروپا و امریکا به عنوان کتاب مرجع مورد استفاده بوده و در ایران نیز منتشر شده است (ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزان روز، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش). از دفتری در شماری از نشریّه‌ها و مجموعه‌های معتبر علمی جهان نیز مقالات متعدّدی منتشر شده که از جملهٔ این مجموعه‌ها می‌توان به دایرةالمعارف اسلام (به زبان انگلیسی)، دانشنامهٔ ایرانیکا (به زبان انگلیسی) و دانشنامهٔ جهان اسلام اشاره کرد.

مقالهٔ «غزالی و اسماعیلیّه» او از مجلّهٔ معارف (دورهٔ اوّل، شماره ۳، آذر ـ اسفند ۱۳۶۳ ش، صص ۱۷۹ ـ ۱۹۸) برای انتشار در این مجموعه برگرفته شده است.

محمّد حسین ساکت، مستشار دادگاه تجدید نظر استان تهران، مدرّس دانشگاه و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۲۶ شمسی در تربت حیدریه متولّد شد و تحصیلات دورهٔ ابتدایی و متوسطه را در زادگاه خویش گذراند. در سال‌های ۱۳۴۶ تا ۱۳۴۹ در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در رشتهٔ حقوق تحصیلات خود را پی گرفت و آنگاه در نهاد دادگستری به کار همّت گماشت. پس از مدّتی برای ادامهٔ

تحصیل به کانادا رفت و در سال ۱۳۵۸ در رشته‌های اسلام‌شناسی و حقوق تجارت بین‌الملل از دانشگاه مک‌گیل مدرک کارشناسی ارشد خود را دریافت کرد.

از ۱۳۶۲ تا به امروز در مؤسسه‌ها و دانشکده‌های الاهیّات و ادبیّات و علوم تربیتی و حقوق دانشگاه‌های فردوسی و آزاد اسلامی مشهد به تدریس مشغول بوده و هم‌زمان در دادگستری نیز فعالیّت خود را ادامه داده است. زمینه‌های اصلی مطالعات و پژوهش‌های او عبارتند از «تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام»، «تاریخ و فلسفهٔ حقوق» و «تاریخ و اخلاق پزشکی»، و از این رهگذر در کنگره‌های داخلی و خارجی چندی شرکت کرده و مقاله‌ها و کتاب‌های متعدّدی منتشر کرده است؛ که از آن جمله‌اند: ترجمهٔ تاریخ آموزش در اسلام از احمد شلبی (تهران، ۱۳۶۱ ش)، نهاد دادرسی در اسلام (مشهد، ۱۳۶۵ ش)، پایگاه محمّد النّدیم در کتابشناسی (مشهد، ۱۳۶۸ ش)، نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق (تهران، ۱۳۷۰ ش) ، حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق (مشهد، ۱۳۷۱ ش)، شخصیّت و اهلیّت در حقوق مدنی (مشهد، ۱۳۷۲ ش).

حاتم قادری، دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تربیت مدرّس و استاد دانشگاه. در ۱۳۳۵ شمسی در تهران متولّد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، به اخذ دانشنامهٔ لیسانس از دانشگاه ملّی سابق موفّق شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تحصیلات تکمیلی را در دانشگاه تربیت مدرّس پی گرفت و در ۱۳۷۳ مدرک دکترای خود را اخذ کرد.

حوزهٔ مطالعات تخصّصی او اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام و تاریخ فلسفهٔ سیاسی در غرب است. از این رهگذر مقالات و کتاب‌های چندی منتشر کرده که شماری از آنها عبارتند از: اندیشهٔ سیاسی غزالی (تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰ ش)؛ تحوّل مبانی مشروعیّت خلافت از آغاز تا فروپاشی عبّاسیان (تهران،

نشر بنیان، ۱۳۷۵ ش)؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران (تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۸ ش)؛ اندیشه‌های دیگر (مجموعهٔ مقالات، تهران، نشر بقعه، ۱۳۷۸ ش)؛ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹ ش).

مقالهٔ «سازوکار امامت در فضائح الباطنیّة غزالی» او بخشی است از فصل چهارم کتاب اندیشهٔ سیاسی غزالی (صص ۱۵۰ - ۱۷۵) با عنوان «عاملان سیاست - امام (صاحب حکم)»، که توسط ویراستار این مجموعه پس از مشورت با مؤلّف انتخاب و نام‌گذاری شده است.

هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ م)، فیلسوف فرانسوی و پژوهشگر فلسفه و حکمت ایرانی و اسلامی. تحصیلاتش را در الاهیّات و کلام مسیحی آغاز کرد و نزد بزرگانی چون اتین ژیلسون تحصیل کرد. آنگاه به شرق‌شناسی پرداخت و در ۱۹۲۹ میلادی دیپلم مدرسهٔ زبان‌های شرقی پاریس را دریافت نمود. در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۶ سفر به آلمان، او را با فلسفهٔ آلمانی و متفکرانی چون ارنست کاسیرر، رودولف اوتو و مارتین هایدگر آشنا کرد که به ترجمهٔ کتاب وجود و زمان هایدگر به زبان فرانسه توسط او انجامید؛ در حالی که پیشتر هم، شاگردی در مکتب لویی ماسینیون وی را با جهان اندیشه‌های ایرانی آشنا کرده بود که در پی آن از ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ در ترکیه به پژوهش در آثار شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (م ۵۸۷ ق) و تهیهٔ عکس از دستنوشته‌های آثار او و انتشار برخی از این آثار مانند حکمة الاشراق و مشارع و مطارحات و ... پرداخت. در ۱۹۴۵ به ایران آمد و با برخی چهره‌های فرهنگی مهم مانند ابراهیم پورداود، علّامهٔ طباطبایی و محمّد معین ملاقات‌هایی داشت. در تهران بخش ایرانشناسی را در انستیتو فرانسه بنیاد گذاشت و مجموعهٔ کتابخانهٔ ایران را تأسیس کرد که در طول بیست و پنج سال بعد، دستامد آن انتشار نزدیک به سی عنوان کتاب از مهم‌ترین آثار عرفانی و فلسفی متفکران ایرانی بود.

از ۱۹۴۹ در محفل اِرانوس با متفکران نامداری چون اوتو و سوزوکی و یونگ مشارکت داشت که حاصل آن نگارش آثاری چون اسلام ایرانی در چهار جلد و تخیّل خلّاق در تصوّف ابن‌عربی در سال‌های بعد بود. در ۱۹۵۴ جانشین ماسینیون در بخش علوم مذهبی مدرسهٔ مطالعات عالی پاریس شد. از ۱۹۶۴ نیز با همکاری سیّد جلال الدّین آشتیانی مجموعهٔ منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران را پی‌ریخت که چهار مجلّد آن منتشر شد و با درگذشت او به سال ۱۹۷۹، ادامهٔ آن ناتمام ماند.

مقالهٔ «پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی» او از روی ترجمهٔ آن به انگلیسی توسط جیمز موریس، منتشر شده در کتاب سهم اسماعیلیّه در فرهنگ اسلامی (ویراستهٔ سیّد حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۷ م، صص ۶۹ـ۹۸) به فارسی ترجمه شده است.

محمّد کریمی زنجانی اصل، تحصیل کردهٔ رشتهٔ علوم سیاسی و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۵۲ شمسی در تهران متولّد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در سال ۱۳۷۵ به اخذ مدرک لیسانس علوم سیاسی از دانشگاه آزاد اسلامی موفّق شد. از همان هنگام ضمن پیگیری مطالعات خود، با شماری از مؤسسه‌های تحقیقاتی همکاری داشته که دستامد آن شرکت در چند کنگرهٔ بین‌المللی و انتشار مقالات متعدّدی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی چندی مانند دانشنامهٔ جهان اسلام، دایرة‌المعارف تشیّع، یاد پاینده، محقّق‌نامه، و فصلنامه‌های تحقیقات اسلامی و میراث شهاب و ... بوده است.

حوزهٔ اصلی مطالعات او تاریخ عقاید امامیّه و تاریخ اندیشه‌های فلسفی و سیاسی در ایران و اسلام است، و در این زمینه‌ها تاکنون کتاب‌های ذیل را منتشر کرده است: شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، با مقدّمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش؛ امامیّه و

سیاست در نخستین سده‌های غیبت (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ فاطمه مرنیسی، زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش (ترجمهٔ ملیحه مغازه‌ای، با مقدّمه و ویرایش محمّد کریمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایة‌الظهور شرح [فارسی] هیاکل النّور، با مقدّمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

مقالهٔ «آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی» او، متن بازنگریستهٔ دو مقاله‌ای است که پیشتر در شماره‌های ۱۳۴ - ۱۳۵ و ۱۳۸ - ۱۳۹ ماهنامهٔ چیستا (دی و بهمن ۱۳۷۵ ش، صص ۳۱۴ - ۳۲۳؛ اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۶ ش، صص ۶۳۱ - ۶۳۹) با عنوان‌های «آیین سیاسی اشراقی؛ بنیادها و اصول» و «قتل سهروردی و آیین سیاسی اشراقی» منتشر کرده بود؛ و در کنگرهٔ بین‌المللی «قرطبه و اصفهان؛ دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب» در اردیبهشت ۱۳۸۱ شمسی ارائه شده است.

هرمان لندولت، پژوهشگر عرفان و فلسفهٔ ایرانی / اسلامی و استاد بازنشستهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا. در شهر بازل سوئیس متولّد شد و پس از پایان تحصیلات متوسطه، مطالعات خود را در رشتهٔ ادیان ادامه داد و از مدرسهٔ مطالعات عالی دانشگاه سوربُن فرانسه فارغ‌التحصیل شد. آنگاه، پژوهش در گسترهٔ عرفان و فلسفهٔ ایرانی / اسلامی را پی گرفت و با تدریس سی‌ساله در مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، آموخته‌هایش از استادانی چون هانری کربن، و نیز یافته‌های خود را، به نسل تازه‌ای از پژوهشگران انتقال داد . با تشکیل شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، در سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ شمسی در ایران بسر برد و از این رهگذر به تصحیح و ترجمهٔ فرانسوی کتاب‌های مکاتبات نورالدّین اسفراینی و علاءالدّوله سمنانی و کاشف الاسرار نورالدّین اسفراینی همّت گماشت که به ترتیب در سال‌های ۱۳۵۱ و

۱۳۵۸ توسط بخش ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه و مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل (شعبهٔ تهران) منتشر شدند. در همین مدّت بر کتاب مرموزات اسدی در مزمورات داودی نجم‌الدّین رازی (به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۲ ش) مقدّمه‌ای به زبان انگلیسی نگاشت و با همکاری دکتر مهدی محقّق مجموعهٔ سخنرانی‌ها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (به زبان‌های فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) را در ۱۳۵۰ توسط مؤسسهٔ یاد شده منتشر کرد.

لندولت در سال‌های پس از پیروزی انقلاب هم در کنگره‌های متعدّدی در ایران شرکت کرده و دربارهٔ برخی متفکران ایرانی مانند خواجه نصیر الدّین طوسی، ملّاصدرا و حاج ملّا هادی سبزواری سخنرانی داشته است. پس از بازنشستگی نیز از پژوهش دست نکشیده و با مؤسسات تحقیقاتی ایرانی و اروپایی چندی مانند باقرالعلوم قم و مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی لندن همکاری دارد.

مقالهٔ «غزالی و علم‌الأدیان» او به ترجمهٔ فارسی دکتر احمد موسوی کاظمی استاد مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی (ایستاک) در مالزی، پیش از این در کتاب محقّق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقّق، به اهتمام بهاءالدّین خرمشاهی و ...، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، صص ۱۰۲۰ ـ ۱۰۸۶) منتشر شده و به علّت عدم دستری به مترجم محترم آن، با اجازهٔ دکتر محقّق در کتاب حاضر آمده است.

محمّد جعفر محجوب، (۱۳۰۳ ـ ۱۳۷۴ ش)، دکترای ادبیّات فارسی و استاد پیشین دانشگاه تهران. در تهران متولّد شد و پس از به پایان رساندن تحصیلات ابتدایی و متوسطه، به دانشکدهٔ حقوق رفت و در ۱۳۲۶ شمسی در رشتهٔ علوم سیاسی فارغ التحصیل شد. در ۱۳۳۰ به

دانشکدهٔ ادبیّات وارد شده و مدرک دکترای خود را در ۱۳۳۵ دریافت کرد و به تدریس در دانشسرای عالی همّت گماشت.

مرحوم محجوب از محقّقان برجستهٔ زبان و ادبیّات فارسی بود و افزون بر تألیف مقالات تحقیقی و کتاب‌هایی مانند سبک خراسانی در شعر فارسی (تهران، ۱۳۴۵ ش)، متن‌های چندی را نیز تصحیح کرد که هریک در جای خود شایستهٔ تقدیر و تأمّلند؛ و از آن جمله‌اند ویس و رامین از فخرالدّین اسعد گرگانی (تهران، ۱۳۳۷ ش)، طرائق الحقائق از محمّد معصوم شیرازی (تهران، ۱۳۳۹ ش) و فتوّت‌نامهٔ سلطانی از حسین واعظ کاشفی (تهران، ۱۳۵۰ ش). بر فهرست آثارش ترجمه‌هایی از آثار فئودور داستایوسکی (خاطرات خانهٔ مردگان، تهران، ۱۳۳۵ ش) و جان اشتاین‌بک (انتقام مروارید، تهران، ۱۳۲۸ ش) و ... را نیز باید افزود. البتّه، مشخّص‌ترین جنبهٔ آثار او، توجه به فرهنگ عوام و تلاش در ارائهٔ آن در دوره‌های دانشگاهی بود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مدّتی ریاست فرهنگستان ادب و هنر را بر عهده داشت. در سال‌های پایانی عمر در امریکا زندگی می‌کرد و فعالیّت علمی خود را ادامه داد. سرانجام در ۲۷ بهمن‌ماه ۱۳۷۴ درگذشت.

مقالهٔ «غزّالی و اسماعیلیان» او را از فصلنامهٔ ایران‌نامه (سال چهارم، نیویورک، ۱۳۶۵ ش، صص ۶۱۶ ـ ۶۷۸) برگرفته‌ایم.

مهدی محقّق، دکترای زبان و ادبیّات فارسی، استاد بازنشستهٔ دانشگاه تهران، مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل از ۱۳۴۷ ش، عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی از ۱۳۶۹ ش و رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی از ۱۳۷۸ ش. در ۱۳۰۸ شمسی در مشهد متولّد شد. پدرش مرحوم حاج شیخ عباسعلی محقّق واعظ خراسانی از علمای نامدار شهر، در تسلّط و احاطه به اخبار و احادیث اهل بیت (ع) شهرهٔ خاصّ و عامّ بود. تحصیلات دوران ابتدایی و

متوسطه را در شهرهای مشهد و تهران گذراند و در ضمن، از محضر بزرگانی چون مرحوم ادیب نیشابوری، مرحوم حاج شیخ محمّد تقی آملی، مرحوم شیخ محمّدعلی مدرس تبریزی و شیخ ابوالحسن شعرانی بهره جُست و به درجهٔ اجتهاد رسید. در سال‌های ۱۳۳۰ - ۱۳۳۱ دارای چهار مدرک علمی شد: ۱. دورهٔ شش سالهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار، ۲. دورهٔ علوم تربیتی دانشسرای عالی، ۳. لیسانس دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، ۴. گواهینامهٔ مدرّسی علوم منقول از وزارت فرهنگ. در ۱۳۳۳ پس از دریافت مدرک لیسانس زبان و ادبیّات فارسی، در دورهٔ دکترای این رشته شرکت کرد و در ۱۳۳۴ در دورهٔ دکترای معقول ثبت‌نام کرد که در ۱۳۳۷ آن را به پایان رساند. در ۱۳۳۸ نیز با دفاع از رسالهٔ دکترای خود با عنوان «تحقیق در دیوان ناصرخسرو» به دریافت مدرک دکترای زبان و ادبیّات فارسی موفّق شد. در همین سال به عضویّت انجمن فلسفه و علوم انسانی درآمد. پس از موفقیت در امتحان دانشیاری در ۱۳۳۹ ، از وزارت فرهنگ به دانشگاه منتقل شد. در سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۲ در دانشگاه لندن، ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۴ در دانشگاه تهران، و ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ در دانشگاه مک‌گیل کانادا به تدریس زبان و ادبیّات فارسی و علوم اسلامی همّت گماشت. در ۱۳۴۷ شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل را افتتاح کرد. تا ۱۳۵۵ ، ضمن تحقیق و تدریس در دانشگاه تهران، سفرهای علمی چندی نیز داشت. در این سال، برای تدریس به دانشگاه مک‌گیل بازگشت و تا ۱۳۵۷ در آنجا بود. پس از بازگشت به ایران، تا هنگام تعطیلی دانشگاه‌ها به تدریس ادامه داد. در سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ شمسی در پایه‌ریزی و تأسیس «سازمان دایرة المعارف تشیّع» و «بنیاد دایره المعارف اسلامی» مشارکت فعّال داشت. در ۱۳۶۱ از دانشگاه تهران بازنشسته شد و از آن هنگام، در دانشگاه‌های داخلی و خارجی چندی، مانند مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی مالزی،

به تدریس ادامه داده، و همچون گذشته، به کار پژوهش و نشر آثار متعدّدی همّت گماشته است؛ آثاری که در معرّفی فرهنگ و تمدّن ایرانی / اسلامی به جهان علم و اندیشه، سهم برجسته و شایسته‌ای داشته‌اند؛ و در عین حال، از ژرف‌نگری و گسترهٔ گستردهٔ دانش این اندیشه‌مند ایرانی خبر می‌دهند؛ گستره‌ای که مهم‌ترین زمینه‌هایش عبارتند از: ۱. شعر و ادب فارسی، ۲. ادبیّات عرب، ۳. علوم قرآنی، ۴. تاریخ پزشکی در ایران و اسلام، ۵. فلسفه و کلام اسلامی. دستامد تلاش نیم قرنهٔ این دانشی مرد ایرانی، انتشار بیش از پنجاه عنوان کتاب (اعمّ از تألیف، تصحیح و ترجمه) و تألیف و انتشار بیش از یکصد و پنجاه مقالهٔ تحقیقی به فارسی و سی و هفت عنوان مقاله به زبان انگلیسی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی ایرانی و اروپایی متعدّدی است. همچنین، شرکت در هشتاد کنگرهٔ بین‌المللی و شصت کنگرهٔ داخلی، و عضویّت در بیست و هفت مجمع علمی ایرانی و دوازده مجمع علمی بین‌المللی، از او، چهره‌ای بین‌المللی برنموده است. زندگینامه و فهرست آثار این استاد ارجمند تا ۱۳۷۸ شمسی در مقدّمهٔ کتاب محقّق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقّق، به کوشش بهاء‌الدّین خرمشاهی و ... ، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۷ ـ ۱۲۶) به قلم خود ایشان آمده است.

مقالهٔ «فضائح الباطنیّة غزّالی و دامغ الباطل علیّ بن الولید» او از کتاب دوّمین بیست گفتار (انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۱۶ ـ ۱۲۷) برای انتشار در این مجموعه برگرفته شده است.

علی نقی منزوی، دکترای فلسفه از دانشگاه سن‌ژوزف بیروت و استاد پیشین دانشگاه تهران. در ۱۳۰۲ شمسی در بغداد متولّد شد و در خانواده‌ای روحانی، در مکتب پدر بزرگوارش علّامه شیخ آقابزرگ طهرانی رشد کرد و از محضر شماری از علمای برجستهٔ ایران و عراق

بهره گرفت و از آنها اجازهٔ روایت دریافت کرد. پس از پایان دورهٔ ابتدایی و متوسطه، در دانشگاه تهران به ادارهٔ تحصیل همّت گمارد. در سال ۱۳۲۶ لیسانس معقول و در ۱۳۲۹ لیسانس دانشسرای عالی و در ۱۳۳۰ لیسانس دانشکدهٔ حقوق (رشتهٔ قضایی) را اخذ نمود و در ۱۳۳۷ دکترای رشتهٔ معقول را به پایان رساند. در این مدّت از محضر بزرگانی چون مرحوم سیّد محمّد مشکوة بهره می‌گرفت که دستامدش تصحیح و انتشار آثار گرانقدری چون ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد (شرح حکمة العین دبیران کاتبی قزوینی از علّامهٔ حلی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش) بود. در طول همین سال‌ها در کار آماده‌سازی و انتشار لغتنامه با مرحوم دهخدا کار می‌کرد و در تهیهٔ گرانمایه‌ترین فهرست آثار شیعی، الذریعة إلی تصانیف الشیعة، با پدر دانشمندش همکاری داشت و مجلّدات ۴ تا ۱۵ و ۲۴ و ۲۵ این مجموعه در طول سال‌های ۱۳۶۰ قمری تا ۱۳۴۳ شمسی به همّت او منتشر شدند. در همین حال به کار فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی نیز می‌پرداخت و به همراه مرحوم محمّد تقی دانش‌پژوه فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ اهدایی مرحوم مشکوة به دانشگاه تهران و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار را تنظیم کرد. در کنار این فعالیّت‌ها، در دانشکدهٔ ادبیّات نیز به تدریس مشغول بود.

منزوی در ۱۳۴۵ به بیروت رفت و در ۱۳۵۱ با نگارش پایان‌نامه‌ای دربارهٔ فلسفهٔ نبوّت ابن‌کمونه (م ۶۸۳ ق) فیلسوف نامدار جهان اسلام، مدرک دکترای فلسفه را دریافت کرد و در عین حال با همکاری عفیف عسیران، محقّق برجستهٔ عرب، مجلّدات اوّل و دوم نامه‌های عین‌القضات همدانی را تصحیح و منتشر نمود. پس از بازگشت به ایران، در دانشگاه تهران به تدریس مشغول شد. در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با برخی مراکز فرهنگی مانند کتابخانهٔ ملّی و سازمان میراث فرهنگی به همکاری پرداخت و از این رهگذر برخی از مجلّدات فهرست

نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ملّی را آماده کرد. در همین دوران، کتاب‌هایی چون احسن التقاسیم مقدسی، تجارب الامم ابن‌مسکویه (جلدهای ۵ و ۶)، معجم‌البلدان یاقوت حموی و ... را از عربی به فارسی ترجمه کرده و منتشر ساخت و بر اینها، انتشار مجموعهٔ طبقات اعلام الشیعة شیخ آقا بزرگ طهرانی را نیز باید افزود. تنوّع مقالات منتشر شده از او در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی معتبری مانند دانشنامهٔ ایرانیکا و دایرة المعارف بزرگ اسلامی با بیش از یکصد عنوان و تأمّل در کتاب‌های منتشرکرده‌اش، اعمّ از تألیف و ترجمه و تصحیح (بیش از پنجاه عنوان)، وی را پژوهشگری صاحب سبک و جامع الاطراف نشان می‌دهد، که البتّه این امر حاصل بیش از نیم قرن فعالیّت علمی مستمر است.

مقالهٔ «غزالی بزرگ» او را از مجموعهٔ خورشید سواران (به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۷-۱۷۲) برگرفته‌ایم.

پیشگفتار

درآمدی بر ساز و کار سرکوب‌های معرفتی در ایران

(دگراندیشی تا سدهٔ پنجم هجری)

محمّد کریمی زنجانی اصل

دولت‌های دگراندیش ستیز و سرکوب‌های معرفتی

تاریخ کشاکش‌های مذهبی و معرفتی در ایران، بنا بر اسناد و مدارک موجود، گستره‌ای را در بر می‌گیرد که تا پدیداری نخستین قدرت‌های سازمان یافتهٔ سیاسی و حکومتی در هزارهٔ نخست پیش از میلاد راه می‌برد و تا اکنونیّت جامعهٔ ایرانی نیز قابل پیگیری است.

در واقع، تأمّل در تعدّد و تکرار این کشاکش‌ها در اَشکال و ابعاد مختلف، در بخش عمده‌ای از تاریخ فرهنگ و تمدّن ایرانی، برانگیزانندهٔ حساسیّت شماری از پژوهشگران برای تبارشناسی و آسیب‌شناسی رفتارهای فرهنگی و معرفتی جامعهٔ ایرانی از این چشم انداز بوده است و پژوهش‌های تاکنون انجام گرفته در این زمینه نیز، عمدتاً از چنین دغدغه‌هایی برخاسته‌اند.

با این حال، توجه به درونمایه و دستامد بسیاری از این پژوهش‌ها برمی‌نماید که مؤلّفانشان در توضیح و تحلیل تاریخ این کشاکش‌ها، با تأکید بر برخی عوامل جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی، و با برکشیدن و برجسته نمایی نقش نهاد حکومت در این زمینه، به تبیین‌ها و تفسیرهایی بعضاً تک سویه و روبنایی راه برده‌اند. حال آنکه به رغم همراهی متداول منش ستیهندهٔ کشاکش‌های یاد شده با سرکوب‌های نظامی، طرح این پرسش نیز ضروری می‌نماید که آیا صِرف توجّه به حضور واقعیّتی تاریخی به نام «دولت» در شکل سرکوبگر و دگراندیش ستیزش در متن این کشاکش‌ها، نادیده گرفتن عوامل به ظاهر پنهان امّا در عملْ بس مهمّ دیگری را موجب نخواهد شد؟ و آیا فرو کاستن سازوکار ستیهندهٔ این کشاکش‌ها به سرکوب‌های نظامی، به بی‌توجّهی نسبت به وجه دیگری از سرشت و کارمایهٔ آنها راه نخواهد برد: **سرکوب‌های معرفتی**؛ سرکوب‌هایی که دستامد روابط پیچیده و مناسبات چند جانبهٔ نیروهای سیاسی / اجتماعی / اقتصادی / فرهنگیِ درگیر در فرآیند مشروعیّت بخشی «دولت به مثابه نهادی سرکوبگر» هستند؛ سازمایه و شاکلهٔ اصلی رفتارهای فرهنگی ما در طول تاریخ و در پهنهٔ جغرافیای تمدّنی ایران را برمی‌سازند؛ و حضورشان در اکنونیّت این جامعه، برمی‌نماید که گشودن افق‌های تازه و نشان دادن امکانات جدید اندیشیدن و احساس کردن و عمل نمودنمان، جز از راه به چالش خواندن آنها به مثابه سازندگان «روح زمانهٔ»[۱] ما، ممکن و میسّر نخواهد بود.

به واقع، با بهره‌گیری از چنین نگرشی درمی‌یابیم که قدرت‌های حاکمه در طول تاریخ ایران، برخورد دوگانهٔ خود با حضور ادیان و جهان‌بینی‌های مختلف را بر چه بنیادهایی استوار کرده بوده‌اند: این قدرت‌ها از سویی فرهنگ‌های گوناگون را تا آنجا برتافته و با پیروانشان از در همزیستی و

---

۱. البتّه در معنای آلمانی‌اش.

مسالمت‌اندیشی برمی‌آمده‌اند که یا آنها را پشتیبان اساس اقتدار و مشروعیّت سیاسی خود بدانند و یا دست‌کم برای این اقتدار و مشروعیّت از جانب ایشان خطری احساس نکنند؛ در همین حال، از سوی دیگر، توتالیسم[۱] حاکم بر آنها، با دلالتش بر وجود نظامی وحدت‌بخش و بنیاد گرفته بر اندیشه‌ای در پی بیان هر چیز و توانا به فرمان دادن به هر کار، از راه قائل شدن به تفاوت ژرف و تمایز شدید زیست‌جهان برساختهٔ این اندیشه با دیگر زیست‌جهان‌های اندیشه‌های موجود، بر انکار و نفی ضرورت حضور چنین زیست‌جهان‌هایی کوشیده و اصرار می‌کرده است؛ و بدیهی می‌نماید که افزار این نفی و انکار را در بهره‌گیری از فرهنگ‌های پشتیبان خود به عنوان عاملان سرکوب معرفتی بازمی‌جُسته است؛ هم‌چنان که این فرهنگ‌ها نیز استمرار حضور خویش را در این سازش و آن چالش می‌دیده‌اند.

چنین فرایندی را از آغاز تشکیل نخستین حکومت‌های ایرانی با مدّعای «تمرکزگرایی و جهان شمولیّتِ‌شان» می‌توان دید. هر چند که با نادیده گرفتن این دوگانه رفتاری‌ها، تاکنون، بنیان‌گذار این حکومت‌ها، کوروش هخامنشی را بیشتر حامی بابل و ستایشگر مردوک و منجی یهود و شخصیّتی آزاد اندیش دیده‌اند و بر همین اساس او را ستوده و تا جایگاه پیامبری فرازش آورده‌اند،[۲] امّا کمتر توجه کرده‌اند که او در جریان فتح بابل، با همدستی پریستاران و پیروان مردوک، معابد ساختهٔ نبونید در بزرگداشت ایزد سین (: ماه) را آتش زد و غارت کرد و منهدم ساخت تا

۱. در معنای اریکسونی آن.

۲. در این زمینه، برای نمونه بنگرید به گزارش‌های نقل شده در این پژوهش‌ها: مرتضی احتشام، ایران در زمان هخامنشیان، تهران، ۱۳۵۴ ش، صص ۲۱۲ ـ ۲۱۴؛ ا.ت.اومستد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمهٔ محمّد مقدّم، تهران، ۱۳۷۲ ش، صص ۶۷ ـ ۷۱؛ فریدون بدره‌ای، کوروش کبیر در قرآن مجید و عهد عتیق، همدان، ۱۳۳۸ ش، صص ۶۸ ـ ۷۲؛
G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, pp.158-160.

ایزدی پارساگرا و فراقومی با توانایی رقابت با مدّعای جهان شمولش را در برابر ایزدی صرفاً قومی به زانو درآورد و درهم کوبد.[۱]

حدود سازش و چالش جانشینان کوروش با ملل ساکن در گسترهٔ شاهنشاهی نیز بر چنین اصولی استوار بود؛ چنان که از سویی ایزدان «بی آزار» دیگر آیین‌ها را به رسمیّت می‌شناختند و هم‌اندیشی‌ها و مراودات میان مذاهب و فرهنگ‌های مختلف را برمی‌تافتند و حتّی تخت جمشید را به عنوان کانون تلاقی آنها برپا کردند؛[۲] و از سوی دیگر، در برخورد با جنبش‌های اقتدارگریز، با بهره‌گیری از افزارها و راهکارهای گوناگون، به سرکوب خشونت‌آمیز و حذفی دست می‌یازیدند؛ چنان که خشیارشا، هم در تخت جمشید «دروازهٔ ملل» ساخت[۳] و هم به ویران کردن «معبد دیوان» فرمان داد[۴] و برای پدیدار کردن تمرکزگرایی مذهبی

---

1. J. Duchesne - Guillemin, "Religion et politique, de Cyrus a Xerxès", *Bulletin of the Iranian Culture Foundation*, vol.I, part.1, Tehran, 1969, pp.56-57;

نیبرگ نیز سیاست دینی کوروش را نه برآمده از آزادمنشی دینی او، بلکه برخاسته از هدف وی در تأمین استیلایش بر سرزمین‌های تسخیر شده، تلقّی کرده است: نک:

H. S. Nyberg, "Das Reich der Achämeniden", in: *Historia Mundi*, III, Bern - München, 1954, S.67.

۲. در این باره نک: مهرداد بهار، تخت جمشید، تهران، ۱۳۷۲ ش.

3. Roland G. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1961, p.148; R. N. Sharp, *The Inscriptions in old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors,* Shiraz, 1967, p.106.

مطالب مربوط به دروازهٔ ملل در بندهای ۱۱ تا ۱۷ از کتیبهٔ XPa آمده است. در این مورد همچنین نک: علیرضا شاپور شهبازی، شرح مصوّر تخت جمشید. تهران، ۱۳۵۵ ش، صص ۱۳ - ۱۵.

4. R. G. Kent, *Old Persian*, op.cit, p.151; R. N. Sharp, *The Inscriptions* ..., op.cit, p.118.

مطالب مربوط به ویران کردن معبد دیوان در بندهای ۳۲ تا ۴۱ از کتیبهٔ XPh آمده است. برای برخی تفسیرها، در این‌باره نک: م.آ. داندامایف، ایران در دوران نخستین پادشاهان

در کنار تمرکزگرایی سیاسی کوشید؛ گویی از این دوران، پیچیدگی امور حکومتی و ساختمندی نظام سلطه و قدرت، می‌رفت که اتّخاذ چنین سیاستی را «بایسته و ضروری» بنماید؛ و پس از تسخیر ایران به دست مقدونیان، نژاده‌گرایان ایرانی ضرورت توجه بدان را بیشتر دریافتند؛ هر چند که هلنیسم و جهان‌وطنی‌گری دوران سلوکی و بازتابش در عهد اشکانی،[1] امکان چندانی برای بروز آن فراهم نیاورد، مگر پس از پدیداری دولت روم به عنوان یک قدرت معارض خارجی. سرانجام،

هخامنشی، ترجمهٔ روحی ارباب، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۳۱۹ - ۳۲۰ (او با هرتسفلد در یکی دانستن "دیوها" با ایزدان مطرود زرتشتی و به ویژه "میترا" و "آناهیتا" و "ورهرام" همداستان است)؛ ا.ت. اومستد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمهٔ محمّد مقدم، پیشین، صص ۳۱۳ - ۳۱۴ (او "دیوها" را همان قبیلهٔ "داهی" در مرز ایران و در ناحیهٔ باکتریا می‌داند)؛ برای نظری که "معبد دیوان" را همان "معبد مردوک" در بابل می‌داند، آن هم بدون توجه به برپا بودن این معبد تا پایان عهد هخامنشی، نک:

J.Duchesne - Guillemin, "Religion et politique...", *op.cit*, pp.61-63; G. Widengren, *Les religions* ..., op.cit, pp.162-163; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, SS.365-366;

و برای نظری که بدون در نظر گرفتن سخنان هرودوت، معبد دیوان را همان پارتنون آتن می‌داند، نک:

J. Lévy, "L'inscription triomphal de Xerxès", *Revue historique*, vol.185, 1939, pp.105 ff; U.Bianchi, "L'inscription 'des daivas' et le Zoroastrisme des Achèmenides", *Revue de l'histoire des religions,* vol.192, 1977, pp.3-30.

۱. دربارهٔ فرهنگ هلنی در ایران دوره‌های سلوکی و اشکانی منابع مورد مراجعهٔ من عبارت بوده‌اند از: ساموئیل.ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۷ ش، صص ۱۰۷ - ۱۶۸؛ م.م. دیاکونف، اشکانیان، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ ش، صص ۱۱۳ - ۱۲۷؛ مالکوم کالج، پارتیان، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۸۷ - ۱۴۷؛

Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York, 1956, ch. III, V, VI ; *The Cambridge History of Iran*, vol.3, part.2, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1975, ch. 22-23; G. Widengren, *Les religions*... , op.cit, pp. 201-272.

ظهور ساسانیان اتّخاذ چنین سیاستی را دوباره فراز آورد و به روندی انجامید که از تمرکزگرایی سیاسی تا تمرکزگرایی مذهبی راه پیمود؛ و توجه بدان برمی‌نماید که چرا مانویّت به دلیل برنیاوردن خواست‌های اقتدارگرایانهٔ این دولت، و برآمده از خصلت ایدئولوژی گریز و غیرحکومتی و نانژادهٔ آموزه‌های پیامبر و بنیادگذارش، از مذهبی برخوردار از حمایت نخستین پادشاهان ساسانی به مذهبی معارض در عهد پادشاهان بعدی تبدیل گشت و درهم کوبیده شد؛[1] امّا در دوران شاه نرسه (حک: ۲۹۳ ـ ۳۰۲ م)، برای مدّتی، همچون «سلاحی علیه رومیان در پشت جبههٔ آنان مورد استفاده قرار گرفت»[2] و در عهد هرمز دوم (حک: ۳۰۲ ـ ۳۰۹ م) پیگردش از نو ادامه یافت. این روند را در بارهٔ کیش مزدکی به عنوان خلف مانویّت[3] هم شاهدیم، که به دلیل استواری بر آموزه‌هایی برآورندهٔ خواست‌های ملوکانهٔ کواد اوّل برای درهم کوبیدن شماری از مزاحمان و مدّعیان حاضر در ساخت قدرت، برای مدّتی به فراز برکشیده شد، امّا سرانجام به دلیل نداشتن خصلت ایدئولوژیک و حکومتی‌ای که بهره‌گیری از تمامی افرازهای حفظ قدرت را فراچنگش قرار دهد، به یک کودتای مخالفان درهم شکست.[4] چنین توجهی، همچنین توضیح می‌دهد

---

۱. نک: ولادیمیر گریگوریچ لوکونین، تمدّن ایران ساسانی، ترجمهٔ عنایت‌اللّه رضا، تهران، ۱۳۶۵ ش. صص ۱۱۸ ـ ۱۳۱.

۲. ن. پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمهٔ عنایت‌اللّه رضا، تهران، ۱۳۶۷ ش، ص ۴۶۷.

3. G. Widengren, *Les religions*..., op.cit, pp.341-343; O.Klima, *Mazdak, Geschtchte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, 1957, SS.183 ff.

برای نقد این دیدگاه و اصرار بر اصلاحات آیین مزدکی در آیین زرتشتی نک:

The Cambridge History of Iran, vol.3, part.2, op.cit, chapter. 27b.

۴. در این باره بنگرید به کتاب یاد شدهٔ کلیما در پی‌نوشت قبل که بررسی فراگیر آیین مزدکی به عنوان یک جنبش اجتماعی در جامه‌ای دینی را دربردارد.

که کرتیر، موبدان موبد و شاید هم نظریّه‌پرداز حکومتی ساسانی، چرا به آن همه سرکوب دگراندیشان بر خود می‌بالید و حتّی از هم‌کیشان ناهمسازش در آتشکدهٔ شیز آذربایجان نیز نگذشت،[۱] و با افتخار، اجازه گرفت کشتارهایش را در زیر نِویکندهٔ[۲] شاهانه ثبت کند.[۳] هرچند که به فرجام، اهل شیز قدرت معنوی را فراچنگ آوردند و در عهد آذرباد مارسپندان با توجه به مقتضیات زمانهٔ خود به تدوین کلام زرتشتی و

---

۱. برخورد موبدان شیز و استخر تعبیر نگارندهٔ این گفتار است. تورج دریایی هم با اشاره به یادکرد کرتیر در باب "به راه راست آوردن موبدان"، دربارهٔ کشاکش‌های موبدان زرتشتی بر سر خوانش‌های متعدّد اوستا سخن قابل تأمّلی دارد. نک: «نگاهی به بدعت‌گرایی در دورهٔ ساسانی»، ایران‌نامه، سال هفدهم، نیویورک، تابستان ۱۳۷۸ ش، صص ۲۹۱ ـ ۲۹۵.

۲. «نویکند» nevikand واژه‌ای است که مرحوم یحیی ماهیار نوابی برای «کتیبه» یا «سنگ نبشته» که دو برابر نهاد واژهٔ Inscription اند، پیشنهاد کرده است. نک: «نویکند ـ نگارکند»، ماهنامهٔ چیستا، سال دوم، شمارهٔ ۱۴، آذر ۱۳۶۱ ش، صص ۴۳۷ ـ ۴۳۸.

۳. دربارهٔ کرتیر و فعالیّت‌هایش منابع مورد مراجعهٔ من عبارت بوده‌اند از: پرویز رجبی، «کرتیر و سنگ نبشتهٔ او در کعبه زرتشت»، بررسی‌های تاریخی، سال ششم، شمارهٔ مخصوص، صص ۱ ـ ۶۸؛ علی نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران عصر ساسانی»، ماهنامهٔ چیستا، سال سوّم، شمارهٔ ۱، شهریور ۱۳۶۴ ش، صص ۵ ـ ۱۱ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛ ولادیمیر لوکونین، تمدّن ایران ساسانی، ترجمهٔ عنایت‌اللّه رضا، پیشین، صص ۱۱۲-۱۶۲؛ ن.پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمهٔ عنایت‌اللّه رضا، پیشین، صص ۴۶۳ ـ ۴۷۹؛ محمّد تقی ایمان‌پور، «نقش روحانیان زرتشتی در تقویت حکومت ساسانی و دیانت زرتشتی»، فصلنامهٔ مطالعات تاریخی، سال دوم، شمارهٔ ۶، تابستان ۱۳۶۹ ش، صص ۲۱۱ ـ ۲۳۴؛ احمد تفضّلی، «کرتیر و سیاست اتّحاد دین و دولت در دورهٔ ساسانی»، یکی قطره باران (جشن‌نامهٔ استاد دکتر زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضّلی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۷۲۳ ـ ۷۳۷؛ تورج دریایی، «کتیبهٔ کرتیر در نقش رجب»، نامهٔ ایران باستان، سال اوّل، شمارهٔ اوّل، تهران، بهار و تابستان ۱۳۸۰ ش، صص ۳ ـ ۱۰؛

G. Widengren, *Les religions* ..., op.cit, pp.305-309 ; James R.Russel, "Kartīr and Mānī: A Shamanistic model of their conflict", *Acta Iranica*, vol. XVI, Leiden, 1990, pp.180-193; S. Shaked, *Dualism in Transformasion Varieties of Religion in Sassanian Iran*, London, 1994, ch. I, V.

اندرزنامه‌نگاری همّت گماشتند و خاطرهٔ کرتیر و سرکوب‌هایش را به سکوت برگزار کردند؛ یا از روی مصلحت‌اندیشی و یا برآمده از کینهٔ دیرینه‌شان از او.

بدین‌سان، چرایی اقتدارگریزی بسیاری از ادیان و اقوام ایرانی در برخورد با قدرت‌های حاکمه و ادیان حکومتی، از عهد هخامنشی به بعد، به طور کلّی در چنین روندهایی ریشه دارد؛ و می‌دانیم که این اقتدار گریزی، در مواردی، کشاکش‌های سیاسی و شورش‌های اجتماعی چندی را نیز به همراه داشت؛ به ویژه که جغرافیای طبیعی و نظام معیشتی اقوام پراکنده در ایران نیز آن را هموار و ممکن می‌نمود؛ امّا این همهٔ ماجرا نیست؛ و دوره‌های فترت سلطهٔ قدرت مرکزی، به شکوفایی سطح مراودات مذهبی و فرهنگی راه برده و خوانش‌های ترکیبی و چند رگه‌ای از جهان‌بینی‌های مختلف را فرجام داد؛ اوج این رخداد را در دوران اشکانی و در نخستین و واپسین سده‌های عهد ساسانی شاهدیم[۱] و کانون‌های اصلی آن در ایران خاوری و باختری و آسیای صغیر متمرکز بودند؛ و بیش از همه، در بین‌النّهرین و ماوراء النّهر.[۲]

در چنین احوالی، جریان سلطهٔ تازیان بر مناطق گسترده‌ای از شاهنشاهی ساسانی و امپراطوری روم، دین تازه‌ای را فراروی ساکنان

---

۱. ویدن‌گرن در این زمینه، بررسی‌های قابل تأمّل و درخشانی دارد. از جملهٔ این آثار عبارتند از:

G. Widengren, *Iranisch - semitisch Kulturbewegung in parthischer Zeit,* Köln - Opladen, 1960; Idem, *Mani and Manichaeism*, trans. by Charles Kessler, London, 1965, pp.1-22;

و نیز بنگرید به ترجمهٔ فارسی همین اثر: گئو ویدن‌گرن، مانی و تعلیمات او، ترجمهٔ نزهت صفای اصفهانی، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۹-۳۵.

۲. چنان که دانشگاه‌های جندیشاپور در خوزستان، سورا در نزدیکی تیسفون، نصیبین در کردستان، حرّان و اِدِسا در اناطولی انطاکیه و اسکندریّه مهم‌ترین کانون‌های تجمّع این فرهنگ‌های چند رگه و ترکیبی بودند.

مغلوب آنها نهاد: اسلام، با مدّعایی جهان‌وطن‌گرا و بنیاد گرفته بر اصل وحدانیّت خداوند؛ خدایی که همهٔ معانی پراکندهٔ هستی و آدمی را جمع کرده و به صورت ترکیبی واحد عرضه می‌نمود؛ آن هم از راه تبدیل جهان به آیات و نشانه‌هایی گرد آمده در یک متن، با اُسّ اساسی به نام قرآن؛ که در عین حال، با به رسمیّت شناختن شماری از جهان‌بینی‌های موجود، برگرفتن محسنّات آراء هر یک از آنها و کنار نهادن ناپسندی‌هایشان را امری ممکن می‌دانست: کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّه الحَقَّ وَ الْباطِلَ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفٰاءً وَ اَمّا مٰا یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی‌الْأَرْضِ (: بدین سان خداوند حقّ و باطل را مثل می‌زند؛ و امّا کف بر باد می‌رود، و امّا آنچه به مردمان سود می‌رساند، بر روی زمین باقی می‌ماند) [الرّعد، آیهٔ ۱۷].

آنچه مسلّم است، جریان فتوحات تازیان، حیات سیاسی / فرهنگی / اجتماعی / ... آنچه از آن به بعد «جهان اسلامی» نامیده شد را با دگرگونی‌ها و شرایط تازه‌ای مواجه ساخت.

در نخستین گام، با مسلمان شدن بسیاری از اقوام غیرعرب، ایدهٔ «جامعهٔ عرب به عنوان جامعهٔ اسلامی» از هم فرو پاشید و جامعهٔ اسلامی به لحاظ ترکیب قومی / زبانی / فرهنگی /... با تغییری ماهیتی روبرو شد؛[1] این ترکیب‌بندی جدید، در پی خواستاری نومسلمانان به شرکت در تصمیم‌گیری‌های حکومتی و با اصرار آنها به برابری و مساوات‌طلبی‌شان، ناآرامی‌های دوران اموی را پدیدار کرد. بدین سان، مسئلهٔ انتشار اسلام، پرسش از محدود بودن آن به طبقهٔ برگزیدهٔ حاکم و یا عمومی و جهانی بودنش را پیش کشید. آن هم در شرایطی که در واپسین سدهٔ شاهنشاهی ساسانی، شماری از آن جهان‌بینی‌های چند رگهٔ یاد شده در بالا، در قالب

1. Hugh Kennedy, "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary, London & New York, 2000, p.19.

انواع فرقه‌های گنوستیک با پیش‌زمینه‌های معرفتیِ زرتشتی / مسیحی / یهودی در بین‌النّهرین حضور و حیاتی فعّال داشتند[1] و پس از استقرار اسلام در این منطقه، در سایهٔ فروپاشی «دولت ساسانی به مثابه مهم‌ترین عامل آزارشان»، فعالیّت خود را چنان گستردند که بتوانند بر شمار پیروان خود، و در نتیجه بر امکان ادامهٔ بقایشان بیفزایند.[2] البتّه، چنان‌که پیش از این نیز گفته‌ام «پیروان مذاهب گنوستیک بین‌النّهرینی، با توجه به تجربهٔ پیشین همزیستی با پیروان آیین زرتشتی متأخّر، از مسلمانان یکتاپرست نیز هرگز ملایمت و سازگاری را انتظار نمی‌کشیدند؛ به ویژه که ثنویّت آنها و آموزه‌های خاصّ‌شان در باب تقسیم مظاهر و صفات ذات الوهیّت، با توحیدگرایی اوّلیّهٔ اسلامی در تضادّی شدید بود. البتّه این تضادها از همان آغاز تسخیر بین‌النّهرین توسط تازیان مسلمان، به دلیل عدم درک توحید اشراقی و عددی اوّلیّه توسط آنها، شکلی آشکار و تعریف شده نداشت؛ چنان‌که به هنگام حکومت امویان در دمشق، به جز مواردی همچون ستیزِ قدریان و مرجئه با آنها، به یک برنامهٔ منظم تعقیب و آزار رسمی فرقه‌های

---

۱. دربارهٔ مذاهب گنوسی به طور کلّی نک:

H.Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958.

در مقابل این نظریّه با تأکیدش بر منشاء ایرانی گنوستیسیسم، اثر ذیل بر ریشه‌های هلنی / یهودی گنوستیسیسم اصرار می‌کند:

Gilles Quispel, "Gnosticism from Its Origins to the Middele Ages", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol.5, London & New York, 1987, pp.566-574.

برای آگاهی از عقاید گوناگون دربارهٔ منشاء گنوستیسیسم نیز نک:

E. M. Yamauchi, *Pre-christian Gnosticism*, Michigan, 1973.

۲. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۵۸۵ - ۵۸۶.

گنوستیک این منطقه برنمی‌خوریم».[۱] با این حال، حضور این فرقه‌ها از نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری، از سویی در جریان مجادلات کلامی و نیاز مسلمانان به دفاع از اسلام در برابر آنها، و از سوی دیگر در جریان ترغیب اهل ادیان دیگر به مسلمان شدن، توجه به فرهنگ‌های موجود و متفاوت جهان اسلام را امری بایسته نمود.

استقرار عبّاسیان و تأسیس بغداد، دستگاه خلافت را به چاره‌اندیشی در این زمینه واداشت؛ پس این دستگاه، اهل ادیان پذیرفتهٔ قرآن را برتابید و در رویارویی با جریان‌های مخالف‌جو و سلطه گریز گنوستیک، تدوین برنامه‌ای خاصّ و مشخّص در تعقیب و سرکوب پیروان چنین مذاهبی را در دستور کار خود نهاد؛ به تأسیس نهادهایی چون «دیوان الزّنادقة» برای سرکوب دگراندیشان گنوستیک همّت گماشت و با تمام قوا علیه آنها و در جهت نابودیشان کوشید.[۲] بدین ترتیب، «ملحدان گنوسی» و به ویژه مانویان تحت عنوان «زنادقه» مورد آزار و شکنجه و حتّی کشتارهای جمعی قرار گرفتند؛[۳] امّا این همهٔ ماجرا نبود. خلفای عبّاسی افزون بر این تعقیب‌ها و شکنجه‌ها، برای تدوین یک ایدئولوژی ضدّ گنوستیک و به قصد مقابله با خوانش‌های گنوستیک اسلام نیز چاره‌ای اندیشیدند: آنها نهضت ترجمهٔ یونانی به عربی را پذیرفته و تقویت کردند؛[۴] نهضتی که

---

۱. همان، صص ۵۸۶ - ۵۸۷.

۲. در این باره نک: سمیرة مختار اللیثی، الزندقة و الشعوبیّة و انتصار الاسلام و العروبة علیهما، قاهره، ۱۹۶۸ م، صص ۲۱۴ - ۲۱۵؛ رضا رضازاده لنگرودی، «زنادقه در نخستین سده‌های اسلامی»، ایران‌نامه، سال پنجم، شمارهٔ ۳، نیویورک، بهار ۱۳۶۶ ش، صص ۴۵۵ - ۴۷۸، به ویژه صص ۴۶۵ - ۴۶۹ (منتشر شده با امضاء مستعار تورج تابان).

۳. برای نمونه بنگرید به اخبار سال ۱۶۷ هجری در تاریخ طبری.

۴. برای دو نمونه از پژوهش‌های ارزندهٔ ایرانی و اروپایی دربارهٔ نهضت ترجمه نک: محمّد حسین ساکت، «پیوند فراگیر و فرخندهٔ فرهنگ‌ها در جهان اسلام»، محقّق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقّق)، به کوشش بهاءالدّین خرمشاهی و ...، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۷۲۹ - ۷۹۶؛

بیش از همه، مطلوب خود را در آثار ارسطو و نوافلاطونیان ضدّ گنوستیک بازیافت. پس، از خرد یونانی افزاری ساخت که از سویی به کار مقابله با آن گستره‌ای از افکار گنوسی می‌آمد که در لباس اسلام جلوه‌گر شده و قرآن را بر اساس آموزه‌های گنوستیک تفسیر و تأویل می‌کردند، و از سوی دیگر با تدوین علم کلام می‌توانست ادیان پذیرفته‌ای چون کیش زرتشتی، مسیحیّت و یهودیّت را به چالش بخواند؛[۱] و این گونه بود که سرکوب معرفتی بازپرداختی دوباره یافت؛ آن هم در دوره‌ای که دستگاه خلافت شاکله‌ای ایرانی یافته و ایرانیان در اداره‌اش نقشی مهمّ بر عهده داشتند.

گسترش اسلام در دو سدهٔ نخست هجری بر بنیاد ایده‌های موجود و رایج در هر یک از مناطق تسخیر کردهٔ تازیان، پیامد مهم‌تری نیز داشت. به مرور نسل‌های مسلمان جدیدی پدیدار شدند که برآمده از هویّت‌های قومی / اسلامی‌شان، در پی کسب استقلال سیاسی بودند و در تقویت آن عدّه از حکمرانان بومیِ منطقه‌ای و محلّی می‌کوشیدند که مرجعیّت قرآن و سنّت را می‌پذیرفتند، امّا به مشروعیّت و اقتدار سیاسی خلیفهٔ عبّاسی وقعی نمی‌نهادند.[۲] بروز این مسئله، وحدت سیاسی نهاد خلافت را به مخاطره افکند. چه، تا پیش از آن، این دستگاه در برخورد با جنبش‌های نژاده‌گرایانه‌ای همچون خرّمیّه و به‌آفریدیّه و... صرفاً کافی بود که به افزار

Dimitri Gutas, *Greek Though, Arabic Culture* (The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbasid Society [2nd-4th / 8th-10th centuries], London & New York, 1998.

۱. برای نمونه‌ای از مجادلات کلامی زرتشتیان و مسلمانان بنگرید به توضیحات عالمانهٔ دومناش بر ترجمهٔ کتاب سوّم دینکرت و رسالهٔ شکند گمانیک ویچار:

Le troisième livre de Dēnkart, Traduit du pehlevi par J. de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumānīk Vičār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par J. de MENASCE, Fribourg, 1945.

2. Hugh Kennedy, "Intellectual Life...", *Intellectual Traditions in Islam*, op.cit, p.20.

نظامی و اتّهام نامسلمانی متوسّل شود؛ و افزون بر این، برخوردار نبودن بسیاری از این جنبش‌ها از دستگاه معرفتی و جهان‌بینی منسجمی که ضمن توضیح پدیده‌های هستی، برای زندگی آدمی هم دستورالعمل‌های مشخّصی داشته باشد، آنها را در مقابل جهان‌بینی اسلامی با کلّیّت و شمولیّتش، آسیب‌پذیر و وانهاده می‌نمود. در حالی که اکنون، نهاد خلافت، با شماری از جهان‌بینی‌هایی مواجه بود که همچون خودش، از مدّعای راست‌کیشی و پاک اعتقادی برخوردار بودند و شاید برجسته‌ترین چالش آنها با این نهاد، در پرسش از حقّانیّت و مشروعیّت متولّیان آن برای جانشینی رسول اسلام خلاصه می‌شد. پرسشی که از اوان رحلت آن حضرت در جامعهٔ اسلامی مطرح شد و در بررسی کیستی این رهبر و چگونگی انتخاب او و حدود اختیاراتش به بحث‌های دامنه‌داری انجامید و حتّی در مواردی به تردید در اصل حکومتی بودن اسلام نزد متفکرانی چون هشام فُوَطی و ابوبکر اَصَمّ راه برد.[۱] بدیهی است که دستگاه خلافت در برخورد با چنین جریان‌هایی، تنها نمی‌توانست به افزارهای سرکوب نظامی و حذف فیزیکی بسنده کند و بیندیشد؛ پس، سرکوب معرفتی را نیز در چارچوب تازه‌ای به کار گرفت: این دستگاه، اکنون می‌بایست انحراف چنین جریان‌هایی از اسلام راست‌کیش وکج رویِ‌شان از پیکرهٔ وحی اسلامی[۲] را اثبات می‌کرد تا از این راه، جواز سرکوب‌های فیزیکی فراچنگش آید.[۳]

---

۱. دربارهٔ این مجادلات و دیدگاه‌های مطرح در این زمینه نک: حاتم قادری، تحوّل مبانی مشروعیّت خلافت از آغاز تا فروپاشی عبّاسیان، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۳۹ـ۵۱؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «خلافت؛ ماهیّت و مشروعیّت آن»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۵۱ ـ ۵۹.

۲. یعنی قرآن و حدیث.

۳. دربارهٔ مفهوم «راست‌کیشی» نک:

Norman Calder, "The Limits of Islamic Ortodoxy", *Intellectual Traditions in*

امّا حدود این راست‌کیشی را چه سنجه‌هایی تعیین می‌کردند و تشخیص انحراف از آن و از پیکرهٔ وحی اسلامی بر عهدهٔ چه کسی بود؟

تأمّل در متن‌های تألیف شده در این زمینه، طیفی از محدّثان و مفسّران تا متکلّمان و فقیهان و حتّی برخی ادیبان را در زمرهٔ ناظران کیفی و تشخیص دهندهٔ انحراف از راست‌کیشی نشان می‌دهد؛ با این حال، در هیچ یک از زمینه‌های یاد شده، از اعتقادنامه‌ها و ردّیه‌های موجود الگوی واحدی را نمی‌توان استخراج کرد. هر چند، به نظر می‌رسد که هستهٔ مرکزی چنین متونی بر نسبت دادن کج فهمی در اعتقاد به خدای یکتا و رسالت رسول اسلام و دوری جُستن از شرایع بنیاد گرفته باشد؛[1] و در کنار اینها بوده که در جریان تحوّلات نظام‌های اعتقادی و معرفتی مسائل دیگری نیز مطرح شده‌اند؛ مسائلی مانند صفات خداوند و خلق قرآن، که در برهه‌هایی مرکزیّت داشته و جنجال برانگیز بوده‌اند،[2] و در دوره‌های دیگر، به ضرورت طرح مسائل دیگر، در حاشیه قرار گرفته‌اند.

در عین حال، مراجعه به این متن‌ها،[3] ما را با کاربست گستردهٔ واژه‌ای روبرو می‌کند که در کانون مجادلات فرقه‌های اسلامی بر علیه مخالفانشان قرار دارد؛ آن هم با کاربستی گفتمانی: زندیق.

در واقع، با توجه به این نکته که واژهٔ مزبور بر طیف وسیعی از

Islam, op.cit, pp.66-86.

1. *Ibid*, p.70.

۲. برای نمونه، دربارهٔ «خلق قرآن» و زمینه‌های معرفتی و سیاسی آن نک: علی نقی منزوی، «یک مسئلهٔ مورد بحث مشترک در ایران پیش و پس از اسلام» (حدوث یا قِدَم کلام خدا)، هشتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، به کوشش محمّد روشن، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۱، صص ۳۰۰-۳۱۱؛

W. Madelung, "The Oigins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenavis dicata*, ed. I. M. Barral, vol.1/1, Leiden, 1974, pp.504-525.

۳. اعمّ از تاریخی، کلامی، فلسفی، ... و حتّی مجموعه‌های برجای ماندهٔ حدیث.

اندیشه‌مندان، از دهریان و مانویان و ثنویان گرفته تا اباحتیان و رافضیان و فیلسوفان و حتّی منطقیان اطلاق شده و عموماً از آن کسانی را مراد می‌کرده‌اند که جهان‌بینی‌شان بر اصولی جز ظاهر شریعت اسلامی و حدیث نبوی بنیاد گرفته و با بهره‌گیری از معیارهای باطنی و عقلانی، از منتقدان برداشت‌های صوری و ایمانی از وحی و سنّت بوده‌اند، طرح این پرسش بیش از پیش ضروری می‌نماید که **در نخستین سده‌های اسلامی، دگراندیشی در حوزه‌های تمدّنی تسخیرکردهٔ تازیان، از چه سازوکارهایی برخوردار بوده است؟** آن هم در وضعیّتی که متن‌های موجود از تغییر مفهوم و مدلول اصطلاح مزبور (: زندیق) در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و با توجه به حریفان طرف مخاصمه نیز خبر می‌دهند و حتّی در مواردی شاهدیم که پیروان یک فرقه نیز به هم‌اندیشان ناهمسازشان نسبت «زندقه» می‌داده‌اند؛ چنان که معتزلیان نمونه‌ای درخور از این رخدادند و دعوی‌های احمد بن یحیی راوندی به عنوان نمایندهٔ معتزلیان خراسان با معتزلهٔ عراق، بر اهل تحقیق مشهورتر از آن است که به توضیحش نیازی باشد.[۱]

بدین‌سان، آگاهی از دامنهٔ این تغییرات مفهومی و مدلولی، از همان نخستین نگاه ما را بر آن می‌دارد که در شاکله و کردار معنایی این اصطلاح بیندیشیم؛ و طُرفه آنکه این تأمّل، تنها از راه به دست دادن شمایی روشن از کیفیّت تاریخی این تغییرات است که امکان‌پذیر خواهد بود.

---

۱. در این زمینه به این منابع می‌توان نگریست: مهدی محقّق، «ابن‌راوندی»، بیست گفتار، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۸۹ - ۲۱۰ ؛ همو، «منابع تازه دربارهٔ ابن‌راوندی»، بیست گفتار، پیشین، صص ۲۱۱ - ۲۲۸؛ عبدالأمیر الأعسم، ابن الرّیوندی فی‌المراجع العربیّة الحدیثة، بیروت، ۱۹۷۹ - ۱۹۷۸ م، ۲ ج؛
Josef van Ess, "Fārābī and Ibn ar-Rēwandi", *Sophia Perennis* (The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy), vol.IV, no.2, 1981, pp.88-99.

ملاحظات تاریخی؛ سنجه‌ای برای وجه اشتقاق و معنای "زندیق"

دربارهٔ خاستگاه و مفهوم اوّلیّهٔ واژهٔ «زندیق» به پژوهش‌های چندی می‌توان رجوع کرد. بیشتر این پژوهش‌ها بر نوشته‌ها و اسناد پراکنده‌ای بنیادگرفته‌اند که در آنها از خوانش‌های متعدّد این واژه یاد شده است. به نظر می‌رسد که واژهٔ «زندیق» شکل معرَّب «زندیگِ» (Zandig:) پارسی میانه باشد که به صورت آوانوشت پهلوی آن، یعنی «زندیک» (Zandik:)، در نوشته‌های پارسی دری همچون کشف المحجوب هجویری نیز دیده می‌شود. شکل پهلوی این واژه را برای نخستین‌بار در سدهٔ سوّم میلادی، در نویکندهٔ کرتیر، موبد نامدار سه تن از پادشاهان ساسانی،[1] در کعبهٔ زرتشت بازمی‌یابیم.[2] در کتیبهٔ مزبور، این واژه به صراحت به معنای «مانوی» و درکاربرد مجازی «فاسد العقیده» به کار رفته است؛[3] و صورت معرَّب آن را در شماری از متن‌های برجای مانده از نخستین سده‌های اسلامی، و حتّی در آثار متأخّرانی چون شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷ق)[4] و صدرالمتألّهین شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) و معاصرانش[5] نیز می‌توان یافت. هرچند که به رغم تلاش‌های گستردهٔ ایران‌شناسان در بازنمود ریشه و ساختمان و معنای واقعی‌اش، هنوز هم پس از گذشت

---

۱. هرمزد اوّل، بهرام اوّل، بهرام دوم.

۲. برای ترجمهٔ فارسی این نویکند نک: پرویز رجبی، «کرتیر و سنگ نبشتهٔ او درکعبهٔ زرتشت»، بررسی‌های تاریخی، پیشین، صص ۶۴ ـ ۶۸.

۳. همان.

۴. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، «رسالة فی اعتقاد الحکماء»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۲۶۵.

۵. چنان‌که شیخ علی بن محمّد بن حسن عاملی (م۱۱۰۳ق) از علمای مهاجر جبل عامل به ایران در عهد صفوی، در ردّ عارفان زمانه‌اش رساله‌ای نوشته است به نام السهام المارقة من اغراض الزنادقة فی الرّد علی الصوفیة. نک: شیخ آقا بزرگ طهرانی، الذریعة الیٰ تصانیف الشیعة، بیروت، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۱۶۰ ـ ۱۶۱. از این رساله، به شمارهٔ ۱۵۷۶ درکتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی در قم نسخه‌ای خطی موجود است.

بیش از هجده سده از کاربست آن، همچنان نزد بسیاری از اهل اندیشهٔ ایرانی ناشناخته مانده است.

در واژه‌نامه‌های پارسی، برای «زندیک» و «زندیق» این معانی را می‌یابیم: ۱. گروهی از مجوس که به دوگانگی منشاء هستی قائل بوده‌اند؛ ۲. صفتی ساخته شده از «زند»، کتاب زرتشت، وبه معنای «معتقد به زند»؛ ۳. بی‌ایمان و ملحد؛ ۴. پیرو مانی و مزدک و لقب هر دو آنها؛ ۵. متظاهر به ایمان و در باطن کافر.[۱] برخی از لغت‌شناسان مسلمان، مانند محمّد حسین بن خَلَف تبریزی (زندهٔ ۱۰۶۲ ق) هم «زندیک» را صفت کسی دانسته‌اند که به «زند» آشنا باشد.[۲]

از ایران‌شناسان اروپایی، فریدریش آندرئاس، «زندیق» را واژه‌ای اوستایی برشمرده[۳] و محمّد معین هم گویا با توجه به چنین رأیی، آن را از واژهٔ Zanda اوستایی مشتق دانسته است؛[۴] واژه‌ای که در اوستا دو مرتبه در بند ۳ هاتِ ۶۱ یسنا و در بند ۵۵ فرگرد ۱۸ وندیداد به کار گرفته است؛ آن هم برای نامیدن گناهکارانی چون راهزن و دزد و جادوگر و پیمان‌شکن.[۵] در واقع، محمّد معین با توجه به کاربست مزبور، چنین نتیجه گرفته که: «زند بزهکار و فریفتاری است دشمن دین مزدیسنا و زندیک منسوب به زند است».[۶]

در عین حال، تردید در پیوستگی میان «زندیک» و «زند» نیز این امکان

---

۱. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۲۷، صص ۴۹۷ ـ ۴۹۸.

۲. محمّد حسین بن خَلَف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمّد معین، تهران، ۱۳۴۲ ش، ج ۲، ص ۱۰۳۹.

3. H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *Iranische Beitrage*, vol.I, 1930, S.274.

۴. محمّد معین، حاشیهٔ برهان قاطع، پیشین، ص ۱۰۳۹.

۵. اوستا (کهن‌ترین سرودهای ایرانیان)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۲۳۸، ۸۵۶.

۶. محمّد معین، حاشیهٔ برهان قاطع، پیشین، ص ۱۰۳۹.

را در اختیار محقّقان دیگری نهاده که رأی ابوالحسن مسعودی (م ۳۴۶ق) و هجویری (م ۴۶۵ق) در شناسایی «زندیق به معنای بدعت‌گذار نزد مزدائیان» را تأیید کنند.[۱] البتّه، بررسی این عدّه، معنای واژهٔ مزبور را از چنان تنوّعی برخوردار می‌داند که آن را در یک یا چند معنای مُحصَّل نمی‌توان محدود کرد.

همچنین، هستند محقّقانی که مراد از «زندیق» در متن‌های اسلامی اوّلیّه را «مانویان» می‌دانند؛ به نظر اینها، «زندیک» پهلوی نیز از «زندیق» سُریانی گرفته شده است؛[۲] و البتّه، در مقابل این رأی، خطابهٔ افرائیم اُدسی دربارهٔ مانی برمی‌نماید که واژهٔ یاد شده به همهٔ مانویان اطلاق نشده و عنوانی برای سران روحانی آنها بوده است.[۳] گفتنی است که ابن‌ندیم نیز در سدهٔ چهارم هجری، در الفهرست، یعنی بهترین و کامل‌ترین منبع آگاهی ما از مانویان در نخستین سده‌های اسلامی، واژهٔ «زندیق» را بر سران روحانی آنها اطلاق کرده و حتّی از اطلاق آن بر شخص مانی نیز یاد می‌کند.[۴] دیگر نکتهٔ قابل توجه در نوشتهٔ او، ذکر واژهٔ «صدّیق» به عنوان لقب برخی سران روحانی مانوی است. گویا اصل سریانی این واژه، «زدّیقه» به معنای «عادل» باشد.[۵] چنان که در سکه‌های اشکانی نیز با همین خوانش و معنا دیده می‌شود؛[۶] و «صدّیق» عربی از آن مشتق شده

---

۱. ولادیمیر لوکونین، تمدّن ایران ساسانی، ترجمهٔ عنایت الله رضا، پیشین، صص ۱۴۶ ـ ۱۴۷؛ H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit*, S.268; L. Massignon, *La passion d' al-Ḥallāj martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975, vol.I, p.428.

2. C. Mitchell & S. Ward, *Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardisan*, London, 1912, vol.I, pp.18,30,128.

3. F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, New York, 1978, cf : index.

۴. ابن‌ندیم، الفهرست، ترجمهٔ م.رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۶ ش، صص ۵۸۲ ـ ۶۰۲.

۵. و.م.میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمهٔ علی نخستین و عبّاس آرین‌پور، تهران، ۱۹۸۱ م، ص ۲۰۷.

۶. از دوست و استاد گرانمایه‌ام آقای ویلیام پیرویان برای تذکر این مطلب سپاسگزارم.

است. افزون بر این، فرقه‌ای از یهود، با گرایشی گنوستیک، «زدّوقیْ» نام داشته و می‌دانیم که یحیی در یکی از موعظه‌های خود، اعضای این فرقه را دو رویانی خطاب می‌کند که ظاهر و باطنشان یکی نیست.[۱] و چنان که گفتیم، توجه به چنین مسائلی، برخی محقّقان را واداشته که بگویند واژهٔ «زندیق» در زمان ساسانیان از زبان سریانی به زبان ایرانی مرسوم[۲] وارد شده و تازیان هم آن را از زبان پهلوی برگرفته‌اند.[۳]

به هرحال، خواهیم دید که مراجعه به متن‌های اوّلیهٔ اسلامی، وسعت و دامنهٔ کاربست این مفهوم را در تمدّن‌های تسخیر کردهٔ تازیان، بس گسترده نشان می‌دهد؛ چنان که حتّی شعوبی‌ها نیز از آن به «آزاد اندیش» تعبیر می‌کرده‌اند.[۴] بررسی نولدکه برنموده که مأخذ محمّد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) در شناسایی مانی به عنوان زندیک، خداینامه (: شاهنامهٔ پارسی میانه) بوده است.[۵] در کتاب مینوگ خرت پهلوی نیز، ضمن شرح و بازنمود سی‌گناه مشهور، در پرسش ۳۵، گناه سیزدهم «زندیکی» دانسته شده است؛[۶] و می‌دانیم که بر اساس آیین مزدایی، زندیکی مشتمل است بر گناهان کبیرهٔ سی‌گانه‌ای که «زندیک» با ارتکاب آنها، در واقع می‌کوشد از اهریمن به نیکی یاد کند؛ یعنی همان کاری که در دیدهٔ زرتشتیان و مسیحیان و مسلمانان، مانویان در انجامش می‌کوشیده‌اند. البتّه، می‌توان

---

۱. در این‌باره بنگرید به آیه‌های ۱ تا ۸ فصل سوّم از انجیل متی. در ترجمهٔ فارسی، این فرقه به «صدوقیان» بازخوانی شده است. نک: انجیل شریف، ترجمهٔ جدید فارسی، تهران، ۱۹۸۱ م، ص ۷.

۲. یعنی زبان پهلوی.

3. F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, op.cit, cf : index.

۴. زاهیة قدّورة، الشعوبیة و اثرها الاجتماعی و السیاسی فی الحیاة الاسلامیّة فی العصر العبّاسی الاوّل، بیروت، ۱۹۷۲ م، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۵. تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمهٔ عبّاس زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۸۷.

۶. مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضّلی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۲.

هم‌رأی با شدر احتمال داد که نسبت فوق را نویسندگان زرتشتی و مسیحی و مسلمان در مجادلات کلامی‌شان به مانویان داده باشند،[1] چنان که افزون بر نویکندهٔ کرتیر، مراجعه به متن‌های بازمانده نیز این احتمال را تقویت می‌کند؛ متن‌هایی مانند ردّ و تکذیب فِرَق دینی نوشتهٔ ازنیک کقباتسی،[2] شایست ناشایست پهلوی،[3] الرّد علی الزندیق اللّعین ابن‌مقفّع نوشتهٔ امام زیدی یمن قاسم الرّسی ابن ابراهیم بن طباطبا (م ۲۴۶ق)،[4] و رسالهٔ پهلوی ماتیکان گجستک ابالیش بازمانده از سدهٔ سوم هجری.

در واقع، توجه به این نکته که در متن پهلوی گجستک ابالیش، از ابالیش در مقابل موبدی زرتشتی به نام آذر فرنبغ پسر فرخزاد، با عنوان «زندیک» یاد شده، حال آنکه از پرسش‌های هفتگانهٔ او در جریان این مناظرهٔ مذهبی، آزاداندیشی و نه گرایشش به مانویّت برمی‌آید،[5] شدر را بر آن داشته که «زندیک» پهلوی نزد زرتشتیان دوران اسلامی را، از نظر معنا، در همان کاربرد «زندیق» عربی در اوایل خلافت عبّاسی بداند.[6] همو از نظری یاد می‌کند که با تأیید رأی مسعودی دربارهٔ اشتقاق «زندیک» از «زند»، بر آن است که شکل معرَّب آن در عهد ساسانیان، یا از زبان ایرانی

---

۱. شدر قدیمی‌ترین سند در این زمینه را به دویست سال پس از مرگ مانی مرتبط می‌دهد و گویا از نویکندهٔ کرتیر بی‌خبر بوده است. نک:
H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit*, S.278.

۲. این رساله توسط گئورگی نعلبندیان به فارسی ترجمه شده و در ۱۹۸۹ میلادی در ایروان منتشر شده است.

۳. شایست ناشایست، آوانویسی و ترجمهٔ کتایون مزداپور، تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۵، فصل ۶، بند ۷.

۴. این رساله در سال ۱۹۲۸ میلادی با مقدّمه و تصحیح میکل آنجلّو گویدی در رم منتشر شده است.

۵. برای ترجمهٔ فارسی این رساله نک: صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۴۴ ش، صص ۳۳۰ - ۳۴۲.

6. H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit*, S.285.

رایج گرفته شده و یا از اصل آرامی آن که مانویان به عنوان «صدّیق»، یعنی بالاترین مقام روحانی، به کار می‌برده‌اند.[1]

در این زمینه، آ. صدیقی در مقالهٔ محقّقانه‌ای با عنوان «حرف "ق" و اهمیّت آن در تعریب واژگان فارسی»، با بحث از پیوستگی واژه‌های «زندیک» پهلوی و «صدّیق» سریانی، عقیده دارد که «زندیک» بی‌شک از ترکیب لفظ «زن» (Zan:) در پارسی میانه و «زن» (Zan:) در گات‌های زرتشت و «دن» (Dan:) در پارسی جنوب غربی ساخته شده است؛ یعنی از واژه‌هایی به معنای «دانستن». شدر هم با تأیید نظر او در باب پارسی خالص بودن این واژه، آن را به سادگی به ریشهٔ اوستایی «زن» (Zan:) ارتباط داده و پدید آمدن واژهٔ «زند» را به سدهٔ چهارم میلادی و جریان بازنویسی متون مقدّس اوستایی به پارسی میانه مربوط می‌داند.[2] بنا بر استنتاج نه چندان رضایتبخش او، «زند» عبارت است از شرح الهامات و اکتشافات اوستا و «زندیک» صفت زند است و مربوط به عصر «مانی»؛[3] و تازیان با وام‌گیری این واژه از زبان ایرانی آن را معرّب کرده‌اند.[4]

پیشتر از نوشتهٔ ازنیک ارمنی در این زمینه یاد کردیم، اکنون باید از محقّقانی چون نولدکه و هورتن سخن بگوئیم که با توجه به رسالهٔ او و برآمده از اطلاق این واژه بر فرقه‌های گوناگون اسلامی توسط

---

1. *Ibid*, S.274.

2. *Ibid*, S.277.

۳. به نظر علی نقی منزوی هم، "زندیق" معرّب "زندیک" به معنی اهل تفسیر و تأویل و توسّع است. او اطلاق این عنوان در دورهٔ ساسانی را برکسانی می‌داند که بر آشتی کیش زرتشتی با علوم جدید روزگار خویش می‌کوشیده‌اند و به همین دلیل هم، مانویان و مزدکیان، برآمده از اصرارشان بر تأویل اوستا بر اساس علوم آن روزگار، زندیک خوانده شده‌اند. نک: ایگناس گلدزیهر، درس‌هایی دربارهٔ اسلام، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۲، ص ۴۲۳. گفتنی است که ماریژان موله نیز سخنی نزدیک به رأی منزوی دارد:
M. Molé, "Le Probleme des Sectes Zoroastriennes dans les Livres Pehlevis", *Oriens*, 1960-61, p.20.

4. H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit*, SS.277, 279.

مخالفانشان، آن را در ارتباط با مانویان و مزدکیان دانسته‌اند.[۱]

اوتاکر کلیما هم، بر اساس نوشتهٔ محمّد بن جریر طبری، ثنویان ریاضت‌کش و مانویانی که مخفیانه در میان مسلمین به سر می‌برده‌اند را در شمار زنادقه آورده و آنها را به پنج گروه تقسیم می‌کند که مهم‌ترینشان، گذشته از مانویان و مزدکیان، دهریان هستند؛ یعنی همان اندیشه‌مندانی که عالم را قدیم دانسته و حضور خداوند در آن را برنمی‌تابیده‌اند.[۲]

سرانجام، رضایتبخش‌ترین تفسیر تاکنون ارائه شده در این باره را در نوشته‌های مرحوم مهرداد بهار می‌باید بازجُست. او به پیروی از ساموئل نیبرگ، «زندیق» پارسی دری و Zandig پارسی میانه را مشتق از واژهٔ اوستایی Zantay به معنای «آگاه شدن»، و واژهٔ اخیر را برگرفته از ریشهٔ Zan به معنای «دانستن» می‌داند و بر آن است که «زندیق» در اصل به معنای «عارف و آگاه» بوده و معادلی است برای واژهٔ «گنوستیک» (Gnostic:) یونانی؛ واژه‌ای که صفتی است بر ساخته از ریشهٔ «گنوس» (Gnos:) یونانی به معنای «دانستن». بنا بر استدلال بهار، با در نظر گرفتن کیش مانوی به عنوان شاخه‌ای از آیین گنوسی یا گنوستیسیسم، و با توجه به تأثیر فوق‌العادهٔ آیین‌های گنوستیک بر فرهنگ و جامعهٔ آسیای غربی در عهد ساسانی، و به ویژه با در نظر گرفتن دشمنی ژرف و آشکار دولت ساسانی و امپراطوری بیزانس با پیروان این فرقه‌ها،[۳] جای شگفتی خواهد داشت اگر در ادبیّات و زبان آن دورهٔ ایران، از این آیین در معنای کلّی‌اش ذکری نیابیم و به وجود اصطلاحی خاصّ برای بیان آن پی نبریم. بنا بر این

---

۱. تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمهٔ عبّاس زریاب خویی، پیشین، ص ۹۸، حاشیهٔ ۴۵؛
M. Horten, *Die philosophie des Islam*, Leipzig, 1924, S.126.

2. O. Klima, *Beitrage zur Geschichte des Mazdakimus*, Praha, 1977, SS.81-82, n.13,19.

۳. که کشتارهای گسترده و فراموش نشدنی آنها را به دنبال دارد.

«ما می‌باید در نوشته‌های پهلوی یا با استعمال همان واژهٔ مصطلح یونانی به صورت یک وام‌واژه روبرو شویم، یا به معادلی ایرانی برای آن برخورد کنیم».[۱] به همین دلیل هم، «مانی زندیق» به کار رفته در نویکندهٔ کرتیر، به معنای «مانی عارف» است و کاربرد مجازی واژهٔ «زندیگ» به معنای «ملحد» نیز به سبب دشمنی مُغستان ایرانی در روزگار ساسانی با آیین و عقاید مانی و مزدک بوده است.[۲]

رأی بهار را می‌توان پذیرفت. چه، تأکید بسیاری از منابع نگاشته در دوران اسلامی بر اصل ایرانی داشتن واژهٔ «زندیق»، گواه خوبی بر این مدّعاست؛ چنان که برای نمونه، ابومنصور جوالیقی آن را مشتق از «زند کرد»، «زنده کرد» و حتّی «زینده» می‌داند و از اطلاق عامّ آن بر معتقدان به قِدَم عالَم یاد می‌کند.[۳] و می‌دانیم که اصل ازلی بودن جهان، در شمار مهم‌ترین اصول جهان‌بینی‌های گنوستیک بوده است. به نظر می‌رسد گلدتسیهر هم، آنجا که با توجه به گسترهٔ گستردهٔ معانی کفر، تعریف جامع زندیق را دشوار می‌یابد،[۴] به چنین اطلاق‌های گونه‌گونی نظر داشته است. چنان که اکنون، بر اساس نوشتهٔ طبری، که نویکندهٔ کرتیر در کعبهٔ زرتشت هم آن را تأیید می‌کند، می‌دانیم که عنوان «زندیق» افزون بر مانویان و مزدکیان و آزاد اندیشان، بودائیان و مسیحیان را هم در بر می‌گرفته است؛[۵] و راست‌کیشان مسلمان، با اطلاق این عنوان به کسانی که اعتقادی جز ایمان پذیرفتهٔ آنها داشتند، حتّی برخی فرقه‌های اسلامی را نیز مشمول

---

۱. مهرداد بهار، «زندیق»، جستاری چند در فرهنگ ایران، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۶۴.

۲. همان، صص ۲۶۴ ـ ۲۶۵.

۳. ابومنصور جوالیقی، المعرّب من کلام الاعجمی علی المعجم، به کوشش احمد محمّد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ ق، صص ۱۶۶ ـ ۱۶۷.

4. R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956, p.372.

5. H. H. Schaedr, *Urform und fortbildungen des Manichaischen System*, Leipzig, 1927, SS.65-157; O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Praha, 1962, SS.119-157.

این اطلاق دانسته‌اند.

البتّه، این روند صرفاً به آنها محدود نمی‌شود و در جریان سرکوب‌های معرفتی در دوران اسلامی، با چنان تنوّع و گونه‌گونی و تناقضی در متن‌های نگاشته در این زمینه روبرو می‌شویم که بدون نقد و تحلیل تاریخی و بدون بهره‌گیری از نگاهی آسیب‌شناسانه نمی‌توان با آنها روبرو شد و به داوری پرداخت؛ به ویژه که در این متن‌ها، واژهٔ «زندیق» معنایی بیش از پیش سیاسی به خود می‌گیرد و سازوکاری حذف‌نگر می‌یابد؛ سازوکاری که بسامدش را به ویژه در آثار نگاشته در ردّ آن فرقه‌ای به روشنی می‌توان یافت که ضمن برخورداری از یک جهان‌بینی همبسته و بسامان، در مواجهه با مشروعیّت خلافت عبّاسی، منشی ستیزه‌جو و چالشگر داشت و پس از تشکیل حکومت‌های منطقه‌ای و محلّی قدرتمندی در دو پهنهٔ ایران و مصر، موفقیّت‌ها و دستاوردهایش در زمینه‌های مختلف سیاسی / اجتماعی / اقتصادی / ادبی / هنری / علمی، در طول سده‌های چهارم تا ششم هجری، دورانی درخشان در تاریخ اسلام را رقم زد و بدانجا راه بُرد که به عنوان مهم‌ترین رقیب عبّاسیان، از سوی ریزه‌خواران ایشان مورد طعن و نقض قرار گیرد: **اسماعیلیّه**.

بنا بر پژوهش‌های متأخّر، دامنهٔ این طعن‌ها و نقض‌ها را از سدهٔ سوم هجری به بعد می‌توان پی گرفت؛ حتّی در دوران پس از فروپاشی خلافت عبّاسی و نزد فرقه‌های ستیزه‌جوی این خلافت همچون زیدیّه. با این حال، توجه به تعداد و حجم آثار نگاشته در این زمینه در اوج قدرت فاطمیان مصر و نزاریان ایران در سدهٔ پنجم هجری، ما را به تأمّل بیشتری در منش ستیهندهٔ ردّیه‌های نگاشته در این سده وامی‌دارد؛ مَنِشی که بازتابش را شاید بیش از همه در آثار اندیشه‌مندی بتوان دید که تا واپسین سال‌های عمرش در ستیز با اسماعیلیان کوشید و شگفتا که از تیغ همانانی جان سالم به در برد که از سوی مخالفانشان لقب «حشّاشی» و «تروریست» گرفته بودند: **ابوحامد محمّد غزالی**.

غزالی؛ دورنمایی از زندگی و منحنی تحوّل فکری

ابوحامد محمّد غزالی،[۱] در نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم هجری، به سال ۴۵۰، در طابران طوس خراسان[۲] و در خانواده‌ای صوفی مشرب، با گرایش‌هایی گنوستیک، به جهان چشم گشود.[۳] برادرش احمد نیز در همان شهر، حدود سه یا چهار سال پس از او متولّد شد. دربارهٔ مادر این دو برادر، در منابع قدیم هیچ سخنی نیامده است؛ همچنان‌که دربارهٔ پدرشان محمّد نیز

---

۱. نام کاملش را چنین ذکر کرده‌اند: ابوحامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن احمد الطوسی الشافعی.

۲. طابران یکی از دو قصبهٔ طوس است که خرابه‌هایش اکنون در مجاورت شهر مشهد واقع شده است.

۳. مهم‌ترین منابع زندگانی او، پس از رسالهٔ المنقذ من الضلال خودش عبارتند از: زبیدی، اتّحاف السّادة المتقین ؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة ؛ ابن‌وردی، تاریخ ؛ ابن‌عساکر، التبیین کذب المفتری ؛ خوانساری، روضات الجنات ؛ ابن‌عماد، شذرات الذهب ؛ ابن‌اثیر، الکامل ؛ سبکی، طبقات الشافعیة الکبری ؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار بشر؛ یافعی، مرآة الجنان؛ ابن‌جوزی، مرآة الزمان ؛ طاش کپری زاده، مفتاح السعادة ؛ ابن‌جوزی، المنتظم ؛ ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة ؛ صفدی، الوافی بالوفیات ؛ ابن‌خلّکان، وفیات الاعیان. خوشبختانه به همّت محققان و مترجمان ایرانی، اکنون دربارهٔ احوال و آثار و آموزه‌های او، پژوهش‌های معتبری به زبان فارسی موجود است؛ که شماری از آنها عبارتند از: حسین خدیوجم، مقدّمهٔ تصحیح ترجمهٔ خوارزمی از احیاء علوم الدّین غزالی، تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۱ (ربع عبادات)، صص یازده ـ سی؛ محمّد تقی دانش‌پژوه، «ستیهندگی غزالی»، زمینهٔ ایران‌شناسی، به‌کوشش چنگیز پهلوان ـ وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹۰-۲۲۱ [این مقاله در همین کتاب آمده است] ؛ عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سعید شیخ، «غزالی» (۳ مقاله)، ترجمهٔ محسن جهانگیری و نصرالله پورجوادی، تاریخ فلسفه در اسلام، به‌کوشش میان محمّدشریف، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، صص ۳ ـ ۷۹ ؛ سیّدجواد طباطبایی، «منحنی تحوّل اندیشهٔ سیاسی غزالی»، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش، صص ۷۳-۹۶؛ حاتم قادری، اندیشهٔ سیاسی غزالی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به‌کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۵-۱۷۲ [این مقاله در همین کتاب آمده است] ؛ جلال الدّین همایی، غزّالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ ش.

بس اندک می‌دانیم. آورده‌اند که مردی فقیر و صالح بوده و فقط از دسترنج خویش روزگار می‌گذرانیده است؛ و البتّه در برخی منابع نیز بر پایهٔ این سخن، و با توجه به «غزّالی» نامیده شدن ابوحامد و برادرش احمد، شغل والدین آنها بافندگی یاد شده که انگاشتی است بی‌وجه و نادرست؛[1] به ویژه با در نظر گرفتن این نکته که عموی بزرگ او ابوحامد احمد غزالی (م۴۳۵ق) از عالمان نامدار در فقه و کلام بوده و حتّی آورده‌اند که به ابوعلی فارمدی فقه می‌آموخته و به «غزالی کبیر» شهرت داشته است؛ و والدین امام محمّد کنیهٔ او را به فرزند ارشد و نامش را به فرزند کهتر خود می‌دهند. این نکته، همچنین برمی‌نماید که خاندان امام محمّد از پیشه‌وران سادهٔ طابرانی مرتبه‌ای فرازتر داشته‌اند. افزون بر این، اطلاعات موجود در برخی منابع دیگر هم بر این نکته دلالت می‌کند؛ چنان که احمد بن محمّد بن علی مقری فیومی (م۷۷۰ق) در این باره آورده است:

> و غزالة قریة من قری طوس و الیها ینسب الامام ابوحامد الغزالی، اخبرنی بذلک الشیخ مجدالدّین محمّد بن محمّد بن محیی الدّین محمّد بن ابی طاهر شروان‌شاه بن ابی‌الفضائل فخرآور بن عبیدالله بن ست النساء بنت ابی حامد الغزالی ببغداد سنة عشر و سبعماة و قال لی اخطا الناس فی تتقیل اسم جدنا و انما هو مخفف نسبة الی غزالة القریة المذکورة[2] (= غزاله قریه‌ای است از قریه‌های طوس که امام ابوحامد غزالی به آن نسبت داده می‌شود؛ این نکته را شیخ مجدالدّین محمّد پسر محیی الدّین محمّد پسر

---

۱. دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به‌کوشش محمّد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۷۸؛ چراکه «غزّال» به معنی پشم‌ریس است و غزّالی به معنی شخص منسوب به این کار.

۲. احمد بن محمّد مقری فیومی، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قاهره، ۱۳۱۳ ق، ج ۲، ص۴۴. برای آگاهی از سایر منابع نک: احمد غزالی، مجموعهٔ آثار فارسی، به کوشش احمد مجاهد، تهران، ۱۳۷۰ ش، مقدّمهٔ مصحّح، صص ۷ ـ ۱۰.

ابوطاهر شروان‌شاه پسر ابوالفضایل فخرآور پسر عبیدالله پسر ست‌النساء دختر ابوحامد غزالی در سال ۷۱۰ در بغداد به من خبر داد و گفت که مردم در مشدّد خواندن نام جدّ ما بر خطا هستند و همانا که این نام مخفّف و در نسبت به غزاله، همان قریهٔ مذکور، می‌باشد).

ابوحامد و احمد در همان عنفوان کودکی پدر را از دست دادند؛ امّا محمّد پیش از مرگ این فرصت را یافت که فرزندان و اندوخته‌اش را به دوست معتمدش ابوعلی احمد راذکانی بسپرد و از او بخواهد که آنها را به راه علم دراندازد؛ و آورده‌اند که این دوست وارسته که گویا گرایش‌های گنوستیک عمیقی داشته، در عمل به وصیّت محمّد فروگذار نکرده و فرزندان او را در یادگیری مقدّمات علوم راهنمایی و یاری می‌دهد و پس از تمام شدن اندوختهٔ پدری‌شان، آنها را راهی مدرسه می‌کند تا بهره‌گیری از مستمری طلاب، ادامهٔ تحصیل را برایشان ممکن سازد.

به هنگام تعلیم علوم مقدّماتی از شیخ احمد بن محمّد راذکانی در طوس، ابوحامد سرپرستی و راهنمایی برادرش احمد را نیز برعهده داشت تا آنکه پیش از رسیدن به سنّ ۲۰ سالگی، برای ادامهٔ تحصیل راهی گرگان شد و مدّتی در محضر ابوالقاسم[۱] اسماعیلی (م۴۷۷ق) آموخت؛ امّا هنوز دو سال از اقامتش در این شهر نگذشته بود که به طوس بازگشت؛ و گویا در این مدّت از ابوبکر نسّاج (م۴۸۷ق)، تصوّف و اعمال صوفیانه می‌آموخت. هرچند، سه سال بعد، آوازهٔ نظامیّهٔ نیشابور، همچون بسیاری از جوانان هم‌عصرش، دل او را نیز در طلب دستیابی به ثروت و شهرت بُرُبود. پس در حدود ۲۰ سالگی به نیشابور رفته و در حلقهٔ شاگردان امام الحرمین جوینی درآمد.[۲]

می‌دانیم که مدارس نظامیّه در سدهٔ پنجم هجری برای تربیت نیروهای

---

۱. در برخی منابع، و از جمله طبقات الشافعیة الکبری از تاج‌الدّین سُبکی: ابونصر اسماعیلی.
۲. و این آغاز جدایی زندگی معنوی برادران غزالی از یکدیگر بود.

کارآمد سیاسی و مذهبی و به قصد مبارزه با آموزه‌های مخالفان دستگاه خلافت عبّاسی، به تدبیر خواجه نظام الملک طوسی، وزیر ایرانی ترکان سلجوقی، در بغداد و شماری از شهرهای ایران برپا شدند. البتّه، این مدارس، افزون بردو وظیفهٔ یاد شده، خویشکاری دیگری نیز داشتند: کاستن از خشونت و قشری‌گری تسنّن سلفی و ایرانی پسند کردن آن، و در عین حال کاستن از حدّت و تندروی آموزه‌های مخالفان دستگاه خلافت، به ویژه اسماعیلیان گنوستیک، و سنّی‌نما و عرب پسند جلوه دادن این آموزه‌ها. توجه به این نکته برمی‌نمایاند که چرا نظام‌الملک طوسی شافعی مذهب، پس از تحمیل تأسیس مدارس نظامیّه بر عرب‌های حنبلی و مالکی بغداد، با همهٔ نفرتشان از علم و مدرسه، برای نشان دادن پیروزی‌اش بر خلیفهٔ عبّاسی، در افتتاح نظامیّه‌ها از هیبت سلجوقیان حنفی، این سنّیان نیمه‌گنوستیک بهره گرفت؛ و با فراخواندن «پراکندگان شافعی مذهب در پی لعن بر اشاعره و شافعیه در خراسان در زمان عمیدالملک کندری، وزیر حنفی (کشتهٔ ۴۵۶ق)» به نیشابور، نظامیّهٔ این شهر را در اختیار بزرگ ائمهٔ شافعیه در این شهر، امام الحرمین جوینی نهاد که پس از چهار سال تبعید خودخواستهٔ اجباری در مکه و مدینه به جرم شافعی بودن، به شهر خود بازگشته بود.[1]

امام الحرمین، این برجسته‌ترین متکلّم اشعری زمان خود و رنج کشیدهٔ اختلاف‌های مذهبی حاکم بر سدهٔ پنجم هجری، در برنامهٔ درسی نظامیّهٔ نیشابور، علوم مختلفی مانند فقه و کلام و فلسفه و منطق و طبیعیّات و تصوّف را نهاده و به شاگردانش در اندیشیدن و سخن گفتن چنان آزادی داد که جرأت ورود به هرگونه بحث و مناظره‌ای را داشته باشند.

طبیعی است که ابوحامد در چنین فضایی و در کنار همدرسانی چون ابوالحسن کیاهراسی، ابومظفرخوافی، ابومظفر ابیوردی و ابوالقاسم

---

۱. برای بازنمود این رخداد نک: نوراللّه کسائی، مدارس نظامیّه و تأثیرات علمی و اجتماعی‌آن، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۸۶ ـ ۸۹، ۹۳-۹۴.

حاکمی زود بربالید؛ چنان که همراه کیاهراسی و خوافی، در شمار شاگردان خاصّهٔ امام الحرمین درآمد تا او درباره‌شان بگوید: «الغزالی بحرٌ مُغْدق و الکیا اسدٌ مُخرق و الخوافی نارٌ مُحرق؛ التحقیق للخوافی و الحدسیات للغزالی و البیان للکیا»[1] (= غزالی دریایی است بی‌پایان، و کیا شیری است دمان، و خوافی آتشی است سوزان؛ پس صفت بارز خوافی تحقیق، و صفت بارز غزالی حدس، و صفت بارز کیا بیان است).

با این حال، غزالی در نیشابور به درس‌های متداول نظامیّه بسنده نکرد؛ پس به قصد رها شدن از قید تحصیلات جزمی، هم‌زمان ریاضی را نزد خیام آموخت؛ همچنین، مرید ابوعلی‌فارمدی شد تا از او اصول عرفان نظری را بیاموزد. در این هنگام، ابوعلی فارمدی، شیخ الشیوخ عصر بود و مروّج گنوستیسیسم بی‌رفض در خراسان. ابوحامد نزد او، حتّی به اعمال زاهدانهٔ شدیدی نیز دست یازید تا به مقامی نائل شود که عارفان را در دریافت الهام از عالم بالا موفق می‌دارد؛ امّا در این کار به موفقیّتی دست نیافت؛ و این مسئله نیز برآشفتگی نفس او افزود.

پیوستن غزالی به فارمدی، آن هم به قصد رسیدن به نتایج مطمئنی از راه تصوّف، سرآغاز بروز نشانه‌هایی از شکّاکیّت او از تحصیلات رسمی بود. البتّه، این شکّاکیّت در آموزه‌های کلامی اشاعره نیز سابقه داشت. چه، آموزهٔ اصالت جزء لایتجزا نزد اشاعره، به دلیل بازگردانیدن (:تحویل) همهٔ مقولات، به جز جوهر و عرض، به امور ذهنی محض، در فرجام به شکلی از شکّاکیّت می‌انجامید؛ هرچند که نزد غزالی، شک بیشتر به عنوان یک مشخّصهٔ لاینفک عقلانی مطرح بود؛ و این نکته را می‌باید با توجه به خصلت دوگانهٔ روح او در نظر گرفت؛ روحی جاه‌طلب و ناآرام، و در عین حال، برخوردار از اعتماد به نفسی اعجاب برانگیز.

امام الحرمین جوینی در ۴۷۸ هجری درگذشت؛ در حالی که یک سال

---

۱. تاج الدّین سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق، ج ۴، ص ۱۰۳.

پیشتر ابوعلی فارمدی نیز درگذشته بود. کیاهراسی بر جای امام الحرمین نشست؛ و البتّه حمایت برکیارق از او در این کار بی‌تأثیر نبود. پس، غزالی، این جاه‌طلب ناخرسند از کلام جزمی به واسطهٔ آشنایی با تأکید آموزه‌های صوفیه برتجربهٔ مستقیم شخص در ارتباط با ماسویٰ، در سنّ ۲۸ سالگی به لشکرگاه نظامی نیشابور پیوست؛ در حالی که آوازهٔ شهرتش در جهان اسلام پیچیده بود و حضورش در لشکرگاه مزبور، برای او امکانی بود تا آن دانش بی‌تعهد آموخته نزد استادان آزاده‌ای چون فارمدی و خیام را به خدمت فرمانروایان ترک و عرب نهد؛ و افزون بر این، برای او فرصتی بود تا از چند و چون سیاست حاکم برآن روزگار آگاه شود.

اردوگاه نظامی نیشابور، درواقع مرکزی بود برای برکشیدن فارغ‌التحصیلان برجستهٔ نظامیّه و تربیت آنها در کادرهای سیاسی / قضایی / تبلیغی منظورنظر ترکان سلجوقی؛ کادرهایی که همچون حلقهٔ ارتباط میان درباریان ترک و مردم عمل می‌کردند. در این اردوگاه، غزالی با موکب خواجه نظام‌الملک سفر می‌کرد و حتّی به رسالت از او سفرهایی به اطراف و اکناف داشت؛[1] سرانجام، برتری و مهارتش در مناظرات متداول میان دانشمندان اردوگاه، خواجه نظام‌الملک را چنان تحت تأثیر قرار داد که در سال ۴۸۴ هجری، او را با لقب «زین الدّین» و «شرف الائمة» به استادی کرسی کلام در نظامیّهٔ بغداد برگماشت.

استادی نظامیّهٔ بغداد، آن هم در سنّ ۳۴ سالگی، افتخاری بود که پیش از آن به کسی با این سن و سال اعطا نشده بود؛ و شور و شوق جاه‌طلبانهٔ ابوحامد را بس خوب می‌نواخت. به ویژه که وسعت دانش و روشنی بیان و برتری درس‌هایش، او را استادی کاملاً موفّق و زبده‌ترین متکلّم اشعری زمانه‌اش برنمود؛ تا آنجا که افزون بر امور دینی، در امور سیاسی هم از او نظرخواهی شد؛ تا روابط نیکوی او و دستگاه خلافت، پس از مرگ

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۲.

خواجه نظام‌الملک در ۴۸۵ هجری، همچون مهم‌ترین نظریّه‌پرداز مشروعیّت بخش خلافت عبّاسی مطرحش کند؛ همچنان که همچون مهم‌ترین ستیهندهٔ فیلسوفان و دیگر جریان‌های گنوستیک مخالف با دستگاه خلافت.

با این حال، فرهنگ خانوادگی، نامه‌های شورانگیز برادر کهترش احمد در متّهم کردن او به گسیختن از سُنّت‌های خانوادگی و ملّی، هجوم همان شکّاکیّت دیرین عهد تحصیل بر او را موجب شد تا در فرجام، با پشت پا زدن به ریاست نظامیّه، همکاری با دستگاه خلافت را وانهد. غزالی در المنقذ من الضلال، در بیان علّت ترک همکاری با خلافت بر انگیزه‌های معنوی و مذهبی خود تأکید کرده است؛[1] امّا این سخن به معنای نادیده گرفتن تأثیر شرایط سیاسی / اجتماعی حاکم بر بغداد آن هنگام برتصمیم او نیست؛ به ویژه که غزالی در متن این جریان‌ها واقع شده و از آنها تجربه‌های‌گرانباری آموخته بود؛ تجربه‌هایی همچون ماجرای اردشیر عبادی.

اردشیر عبادی در شمار دوستان غزالی از هنگام اقامتش در نیشابور، و مردی اندرزگر با گرایش‌هایی گنوستیک بود؛ گنوستیسیسم در معنای بی‌رفض آن. هنگامی که در سال ۴۸۶ هجری، او از سفر حج به بغداد بازگشت، به درخواست غزالی، در نظامیّه و خارج از آن، جلسه‌های وعظ چندی برپا داشت. آورده‌اند که سخنان او چنان مردم نیمه گنوستیک بغداد را به وجد آورد که این مجلس‌ها تا بام از شنونده لبریز می‌شد. پس، فقیهان رسمی دستگاه خلافت، خوانش گنوستیک او از اسلام را، به رغم بی‌رفض بودنش، با خوانش عددی خود از توحید، در تضاد تشخیص داده

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، المنقذ من الضلال، به کوشش احمد شمس الدّین، بیروت، ۱۴۰۸ق، صص ۵۹ ـ ۶۱؛ همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمهٔ صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۴۷ـ۴۸.

و با خواری‌اش از بغداد براندند.[۱]

این توجه به اندرزگران اشراقی مشرب در بغداد، در روزگار پس از کناره‌جوییِ غزالی از دستگاه خلافت نیز ادامه داشت؛ و همارهٔ همراهان خلیفه را بیمناک می‌کرد. چنان که در پی روی آوردن مردم بغداد به احمد غزالی، مظفر عبادی فرزند اردشیر یاد شده،[۲] و ابوالفتح خریمی، فقیهان، دیگر بار، زمینه‌های راندن آنها از بغداد را فراهم کردند و بسا که ابوحامد نیز هرگاه نمی‌گریخت به چنین سرنوشتی دچار می‌شد.

گریز غزالی از بغداد، با شرکت او در ماجرای جانشینی ملکشاه سلجوقی نیز بی‌ارتباط نبود. از گزارش ابن‌اثیر برمی‌آید که پس از ترور خواجه نظام‌الملک در دهم رمضان سال ۴۸۵هجری و مرگ مشکوک ملکشاه در نیمهٔ شوال همان سال،[۳] در میان مردم شایعاتی پیچید مبنی برآنکه ترکان خاتون برای ولیعهد کردن پسرش محمود، نظام‌الملک طرفدار برکیارق در جانشینی ملکشاه را به همیاری الموتیان کشته، و مقتدی نیز به قصد برکنار نشدن از خلافت توسط ملکشاه برای جانشینی

---

۱. ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ علی هاشمی حائری، تهران، ۱۳۵۱ ش ، ج ۱۷، ص ۲۰۲.

۲. دربارهٔ احوال او نگاه کنید به دیباچهٔ عالمانهٔ غلامحسین یوسفی بر این اثرش : قطب الدّین ابوالمظفر منصوربن اردشیر سنجی عبادی مروزی ، التصفیة فی احوال المتصوفة (صوفی‌نامه) ، به کوشش غلامحسین یوسفی ، تهران ، ۱۳۴۷ ش.

۳. ابن‌فندق، مؤلّف تاریخ بیهق، مؤلّف ناشناختهٔ کتاب مجمل التواریخ والقصص، خواجه رشیدالدّین فضل‌اللّه (م ۷۱۸ق) مؤلّف جامع التواریخ و ابوالقاسم عبداللّه‌بن علی کاشانی (م۷۳۶ق) مؤلّف زبدة التواریخ هم از مسموم شدن ملکشاه خبر داده‌اند. نک: تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش، ص ۷۶ ؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش، ص ۴۰۸ ؛ جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و ...) ، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه و محمّد مدرّسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۱۱۳؛ زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۶ ش، ص ۱۳۸. گفتنی است که غزالی هم در نامهٔ نگاشته‌اش خطاب به سلطان سنجر سلجوقی، از ملکشاه با عنوان «سلطان شهید» یاد می‌کند. نک: مکاتیب فارسی ، پیشین، ص ۱۲.

فرزندش جعفر از دختر او، سلطان سلجوقی را زهر خورانیده است.[۱]

آنچه مسلّم است، مرگ خواجه نظام‌الملک و ملکشاه، قلمرو سلطان درگذشتهٔ سلجوقی را سخت برآشفت. در این هنگام، ترکان خاتون، همسر نیرومند ملکشاه، و تاج‌الملک، رقیب دیرینهٔ خواجه، برای تحقّق رؤیای خاصّی به یاری یکدیگر برخاستند: قبضه کردن دو نهاد سلطنت و خلافت. آنها با بهره‌گیری از اغتشاش و نابسامانی موجود، برای سلطنت، محمود، پسر خردسال ملکشاه از ترکان خاتون، و برای خلافت، جعفر، پسر خلیفه از دختر ملکشاه را در نظر گرفتند. تلاش آنها در این زمینه بر ایراد خطبهٔ سلطنت به نام محمود قرار گرفت تا از این قدرت فراچنگ آمده برای عزل مستظهر از جانشینی خلیفه و برگماردن جعفر به جای او بهره جسته و بدین ترتیب طرح ناتمام ملکشاه را به فرجام رسانند.[۲]

در این هنگام، مقتدی، خلیفهٔ عبّاسی نیز کوشید تا به دستیاری نزدیکان خود، به مصالحه‌ای دست یازد مبنی بر به رسمیّت شناختن سلطنت محمود پنج ساله و منتفی کردن مسئلهٔ جانشینی جعفر؛ و در این میان، همکاری غزالی سخت به کار او آمد. چرا که به سود خلیفه و زیر فشار، ترکان خاتون را راضی کرد که خطبه تنها به نام خلیفه باشد و نام سلطنت از آن محمود.[۳] در واقع، بدین ترتیب، خلیفهٔ عرب می‌توانست قدرت را به نام یک کودک قبضه کند. امّا قیام یاران برکیارق در اصفهان و بر تخت نشستن او به جای ملکشاه، این نقشه را بر باد داد؛[۴] و غزالی را به اندیشه واداشت؛ چه، او برخلاف نظر حامی درگذشته‌اش (: خواجه نظام‌الملک)، خلیفهٔ عرب را بر برکیارق ترجیح داده بود؛ برکیارق، این ترک ایران‌گرایی که به روایتی، مادرش زبیده، دخترعمّ ملکشاه،

---

۱. ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ علی هاشمی حائری، پیشین، ج ۱۷، صص ۱۸۱-۱۸۸.
۲. همان، ص ۱۹۱.
۳. همان؛ نیز نک: ابن‌جوزی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۵۸-۱۳۵۷ ق، ج ۹، ص ۶۳.
۴. ابن‌اثیر، همان، صص ۱۹۱-۱۹۲.

می‌خواست با مجدالملک شیعی ازدواج کند.[۱]

مرگ مقتدی در ۴۸۷ هجری، مستظهر را به خلافت رساند، و غزالی در شمار مشاوران نزدیک او درآمد. مستظهر در این هنگام از تُتُش، عمّ برکیارق حمایت می‌کرد تا آنکه در سال ۴۸۸ هجری، تُتُش به دست برکیارق کشته شد و با ورود او به بغداد، طبیعی می‌نماید که غزالی از انتقام‌جوییِ‌اش بیمناک بوده باشد؛[۲] چنان که پس از خروجش از بغداد تا هنگام مرگ برکیارق به سال ۴۹۸ هجری، در این شهر قرار نیافت. البتّه، تلاش فدائیان اسماعیلی برای ترور برکیارق در ۴۸۸هجری[۳] نیز در تصمیم غزالی بی‌تأثیر نبود؛ به ویژه که او پیش از آن در ردّ آنها سخت می‌کوشید.

مجموعهٔ این شرایط، غزالی را واداشت که به نام سفر حج از بغداد خارج شده و به دمشق برود. برادرش احمد از سوی او عهده‌دار کرسی درس نظامیّهٔ بغداد بود تا چهار ماه بعد، همسر و فرزندان او را به خراسان برد. ابوحامد در مکاتیب فارسی‌اش از پیمان خود با خدا برسر گور خلیل‌اللّه در بیت‌المقدّس یاد کرده که دیگر کارگزاری سلطان نکند:

> این داعی... برسر مشهد ابراهیم خلیل صلوات‌اللّه‌علیه عهد کرد که نیز پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد و مناظره و تعصّب نکند.[۴]

این شعاری گنوستیک بود؛ گنوستیسیسم از نوع بی‌رفض آن؛ و غزالی هم، به ظاهر، بدان پایبند ماند؛ چنان که پس ازگذاردن حج، هنگامی که در

---

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، به کوشش میرجلال الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۲۰.

۲. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۴ ش، ص ۲۳۷. برای نقد این نظر نک: حاتم قادری، اندیشهٔ سیاسی غزالی، پیشین، صص ۵۷-۶۳. برای نظری مخالف با قادری نیز نک: علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، پیشین، بندهای ۳۰-۳۲.

۳. ابن‌اثیر، کامل، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۲۹.

۴. ابوحامد محمّد غزالی، مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۱۲.

۴۹۰ هجری برای مدّت کوتاهی به بغداد بازگشت، در خانقاه دوست دادا سکنیٰ گزید و به گفتهٔ خودش در تمام این مدّت به دیدار خلیفه نرفت[۱] و به تعلیم گنوستیسیسم بی‌رفض خود به علاقه‌مندان حاضر در این نهاد نیمه گنوستیک همّت گماشت. و ناگفته نماند که در این مدّت، مستظهر، خلیفهٔ عبّاسی نیز از او احوالی نپرسید؛ حال یا از ترس برکیارق، و یا به دلیل پرهیز از گنوستیسیسم رواج دادهٔ او.

و این از تحوّل در روابط غزالی با دستگاه خلافت حکایت می‌کند. چه، او که پیشتر با نگارش کتاب المستظهریة فی الرّد الباطنیّة، مشهور به المستظهری و فضائح الباطنیّة، مستظهر عبّاسی را «امام بالحقّ واجب الطاعة» دانسته[۲] و با تأکید بر نظریّهٔ «اختیار» و تلاش در ردّ نظریّهٔ «نصّ» باطنی[۳] می‌کوشید خلیفهٔ عرب را «امامی موجه» جلوه داده و او را به تقلید از آموزه‌های ایرانشهری مآبانه در رأس مدینهٔ فاضلهٔ نیمه گنوستیک‌اش برنهد و مذهب و سیاست را در وجود او جمع بیند، اکنون حتّی به دیدن مستظهر رغبتی نداشت و می‌رفت که در دوران توبتش برآموزهٔ جدایی خلافت مذهبی از سلطنت سیاسی تأکید کند؛ همچنان که سرانجام بر این نهج رفت؛ با نگارش نصیحة الملوك.

غزالی و تکفیر گنوستیسیسم ایرانی /اسلامی

بدین‌ترتیب، با اعراض غزالی از دستگاه خلافت و در پی تلاش او در ترک دنیا و آخرت و صِرف توجه به خیر مطلق، منحنی تفکر مردی که در خانواده‌ای با گرایش‌هایی گنوستیک برբالید، از سرآمدان فقه و کلام شد، و از ستیهندگان فیلسوفان و تعلیمیان به دستور دستگاه خلافت بود،

---

۱. همان، ص ۴۲.

۲. همو، فضائح الباطنیّة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ق، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۶ . برای توصیفی عالمانه از نظریّهٔ «امامت» غزالی نک: حاتم قادری، اندیشهٔ سیاسی غزالی، پیشین، صص ۱۵۳ ـ ۱۷۵ [این بخش در همین کتاب آمده است].

دیگربار به گرایشی گنوستیک ختم شد.

توجه به این منحنی، امکان تقسیم‌بندی دوگانهٔ آثار این کارگزار و نظریّه‌پرداز مشهور مشروعیّت بخش خلافت عبّاسی را فراورویمان می‌نهد. آثاری مشتمل بردو دسته: نخست، نگاشته‌های دوران ده سالهٔ پیش از توبت او، از ۲۸ تا ۳۸ سالگی‌اش؛ که شش سال آن را در اردوگاه سیاسی / نظامی ترکان سلجوقی در نیشابور (از ۴۷۸ تا ۴۸۴ق)، و چهار سال دیگرش را در ریاست نظامیّهٔ بغداد گذراند (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ق)؛ و دوم، نگاشته‌های او در دوران پس از توبت و گریزش از بغداد به سال ۴۸۸ هجری.

با غور و تفحّص در آثار غزالی، نگاشته‌های دوران نخست را فرمایشی‌تر، قشری‌تر، سنّی‌مآب‌تر و متناقض‌تر از نگاشته‌های بعدی‌اش می‌یابیم. در واقع، در آثار این دوران از زندگانی ابوحامد، اهمّ تلاش او بر یافتن مبانی فکری و نظریّات توجیه‌گر و مشروعیّت بخش حکومت خلیفگان بغداد قرار داشت؛ خلیفگانی که از فعالیّت‌های فرهنگی / سیاسی الموتیان و دیگر جریان‌های گنوستیک برای براندازی‌شان، به سختی در رنج و هراس بودند.

امّا مهم‌ترین نگاشته‌های غزّالی در این دوران، البتّه با توجه به موضوع این پژوهه، عبارتند از: مقاصد الفلاسفة، نگاشته به سال ۴۸۷ هجری[۱] (: یک سال پیش از گریزش از بغداد) ؛ و تهافت الفلاسفة، نگاشته به سال ۴۸۸ هجری[۲] (: سال گریزش از بغداد). در عین حال، برای پی بردن به خواست و هدف او از نگارش این دو کتاب، اشارتی نیز باید داشت به کتاب مشهورش در ردّ عقاید اسماعیلیّه: فضائح الباطنیّة، که اندکی پس از تهافت الفلاسفة نگاشته شده است.[۳]

می‌دانیم که متکلّمان اشعری مذهب، از همان آغاز فعّالیّت خود، با

---

۱. محمّد تقی دانش‌پژوه، «ستیهندگی غزالی»، پیشین، ص ۱۹۷.

۲. همان، ص ۱۹۹.

۳. همان،

فلسفه میانهٔ خوشی نداشتند؛ چراکه خط سیر فکری آنها و رهیافت نظری‌شان در بیشتر مسائل، به آرائی مخالف با آموزه‌های فلسفی می‌انجامید. به همین دلیل هم، بسیاری از آنها کوشیدند تا از منظر دین به ابطال فلسفه بپردازند؛ امّا به علّت عدم توغّل و تضلّع‌شان در این عرصه، در فرجام، سخنانشان از جانب فلاسفه به ریشخند و استهزاء گرفته شد. پس غزالی، با توجه به عواقب چنان رویکردی، و در ظاهر به قصد سنجیده و دانسته «سخن گفتن»،[۱] نخست کتاب مقاصد الفلاسفة را به نگارش درآورد؛ کتابی راکه در واقع، ترجمه‌ای است آزاد و اقتباسی است از دانشنامهٔ علائی ابن‌سینا؛ البتّه به زبان عربی.

دانشنامهٔ علائی، یک دوره منطق و الاهیّات و طبیعیّات و هندسه و هیأت و ارثماطیقی (: علم حساب) و موسیقی را شامل می‌شود. البتّه، از بخش‌های یاد شده، تنها منطق و الاهیّات و طبیعیّات را خود شیخ‌الرئیس نگاشته و مباحث دیگر را شاگرد و مصاحب او خواجه عبدالواحد محمّد جوزجانی با بهره‌گیری از دیگر آثار استادش، فراهم آورده و به اصل کتاب افزود. غزالی نیز در نگارش مقاصد الفلاسفة، تنها منطق و الاهیّات و طبیعیّات دانشنامه را به عربی روان و سلیسی برگرداند؛ البتّه با تصرّف و افزایش و کاهش و تقدیم و تأخیر.[۲]

او در مقدّمهٔ این کتاب، و در بحبوحهٔ ریاست نظامیّهٔ بغداد، خطاب به کسی که کتاب را به درخواستش نگاشته بود،[۳] نوشت:

> از من خواستی که در برنمودن اشتباهات و خطاهای فلاسفه، سخنی شافی بیان کنم. امّا به علّت آنکه آگاه شدن از مذاهب فاسده، پیش از احاطه بر مدارک آن ناممکن و

---

۱. یا بهتر گفته باشم: «ردّ کردن».

۲. چنان که در باب «منطق»، بی‌آنکه خود را به تبعیّت از دانشنامه مقیّد کند، با بهره‌گیری از سایر آثار ابن‌سینا مباحثی به مراتب مفصّل‌تر ارائه کرد.

۳. و البتّه کسی نبود جز خلیفهٔ عبّاسی.

محال می‌نماید و به تیراندازی در تاریکی مانند است، پس بهتر آن دیدم که نخست آراء و آموزه‌های فیلسوفان را بشناسی تا بر تناقض باورهایشان بهتر واقف شوی. به همین دلیل هم، قصدم آن شد که در بیان آموزه‌های فیلسوفان، برسبیل ایجاز سخنی بیان کنم؛ البتّه فقط به قصد تفهیم آراء آنها. پس آموزه‌ها و ادلّهٔ ایشان در قلم آمده و حشو و زواید آنها حذف شده؛ به شکلی که تشخیص داده نشود کدام یک از سخنانشان در علوم منطقی و طبیعی و الاهی برحقّ و صواب است و کدام یک مخالف با حقّ و ناصواب ـ. به سخن دیگر، هدف از نگارش این کتاب، تنها بیان مقاصد فیلسوفان است؛ و از این روی، آن را مقاصد الفلاسفة نام نهاده، و هرآنچه از مقاصد آنها خارج بوده، در قلم نیاورده‌ام.[1]

این مدّعای غزالی است در این مقدّمه. با این حال، همو چند سطر بعد، با از یاد بردن ادّعای بالا (!)، دربارهٔ علوم چهارگانهٔ ریاضیّات و منطقیّات و الاهیّات و طبیعیّات به اظهار نظرهای کلّی منتقدانه‌ای پرداخت و تا آنجا پیش رفت که بگوید: «دربارهٔ مباحث الاهی، بیشتر آموزه‌های فلاسفه ناحقّ و خطا است و به ندرت سخنی به صواب گفته‌اند».[2]

غزالی این تناقض‌گویی را تا آنجا ادامه داد که چند سطر بعد، به طرزی ناشیانه بر بیان مقاصد فلاسفه بی‌ردّ آموزه‌های فاسد آنها تأکیدی دوباره کرد؛ البتّه با وعدهٔ نقض این آموزه‌ها در تهافت الفلاسفة‌ای که هنوز به نگارش درنیامده بود؛[3] وعده‌ای برآمده از نگرانی او از ایراد ریزه‌خواران دستگاه خلافت برنگارش این کتاب.

امّا چگونگی ممکن بودن بیان مقاصد فلاسفه «بدون قصد و غرض»،

---

۱. ابوحامد محمّدغزالی، مقاصد الفلاسفة، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۶م، ص ۳۱.
۲. همان، ص ۳۲.
۳. همان.

در حالی که از پیش وعدهٔ «تهافت» داده شده، نکته‌ای است که گویا ابوحامد نیز به رغم لحن مطنطن و دانش عمیق خود! از پاسخ بدان بازمانده؛ دانش عمیقی که بنا به زندگینامهٔ خودنگاشته‌اش، از مطالعهٔ مستقیم آثار فلاسفهٔ پیشین، بی‌رجوع به استاد و در عین تدریس برای ۳۰۰ دانشجو کسب شده بود، و شگفت آنکه دستیابی به منتهای دانش فلاسفه، با همهٔ گرفتاری‌هایش، در کمتر از دو سال انجام گرفت![1]

چنان که پیداست، تلاش غزالی از همین کتاب، بر ردّ و نقض آراء فلاسفه قرار داشته است. امّا کدام آراء و آموزه‌ها؟

پاسخ این پرسش را ابوحامد در تهافت الفلاسفة پیش روی ما می‌نهد؛ و با به چالش کشیدن آراء و آموزه‌های فارابی و ابن‌سینا به عنوان چهره‌های شاخص جریان گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی و مورد توجه مخالفان دستگاه خلافت عبّاسی، ضمن نقض بیست مسئله از علم الاهی، سه اصل مسلّم دانستهٔ خردگرایان گنوستیک ایرانی را ردّ و آنها را تکفیر می‌کند: الف) قول به قِدَم عالم و ازلی و ابدی بودن فیض خداوند (: فیاض علی الاطلاق دانستن او) ؛ ب) باور به کلّی بودن علم خداوند از جهان و ناآگاهی‌اش از جزئیّات امور؛ ج) انکار معاد جسمانی در قیامت.[2]

امّا غزالی در نگارش ردّیهٔ خود از چه منابعی بهره گرفت؟ بی‌شک او با رساله‌های اضحویه و مبداء و معاد و شفاء و دانشنامهٔ علائی ابن‌سینا آشنا بود؛

---

۱. همو، المنقذ من الضّلال، به کوشش احمد شمس الدّین ، پیشین، ص ۱۳۵ ؛ همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمهٔ صادق آئینه‌وند، پیشین، ص ۳۱.

۲. همو، تهافت الفلاسفة، به کوشش موریس بویژ، با مقدّمهٔ ماجد فخری، بیروت، ۱۹۹۰ م، ص ۲۵۴؛ همو، همان، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۰۷-۳۰۸. برای آگاهی از چگونگی استدلال‌های غزالی در تهافت و دیگر آثارش نک: سعید شیخ، «غزالی»، پیشین، صص ۱۳- ۳۹؛ ذبیح‌اللّه صفا، «مخالفت عالمان شرع با دانش‌های عقلی و سهم غزالی و هم‌اندیشانش»، ایران نامه، سال چهارم، نیویورک، ۱۳۶۵ ش، صص ۵۷۱ -۵۸۲؛ رضا سعادت، نزاع میان دین و فلسفه (نقد متکلمان بر آراء فلاسفهٔ مسلمان)، ترجمهٔ عبداللّه غلامرضا کاشی، تهران، ۱۳۷۹ ش، صفحات متعدّد.

همچنان‌که با آثار فارابی و رسائل اخوان‌الصفاء. در عین حال، امروز از رسالهٔ نگاشتهٔ فیلوپونس (:یحیی نحوی) در ردّ دلایل پروکلوس نوافلاطونی بر قِدَم جهان آگاهیم[1] و گویا این رساله به عربی نیز ترجمه شده بوده است. چنان که دانشمندانی چون ابوالخیر حسن بن سوار و ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی از آن نقل کرده‌اند؛[2] و به تحقیق عبدالرحمن بدوی، گویا ابونصر فارابی نیز در رسالة فی الرسالة فی الرّد علی یحیی النحوی فی الرّد علی ارسطوطالیس، از همین رساله، خرده و اشکال گرفته بوده است.[3] بنا بر این،

۱. ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م، ص ۳۱۵؛ ابوسلیمان منطقی سجستانی، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴م، ص ۲۷۶؛ ابن‌قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م، ص ۳۵۶؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از سدهٔ یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۴۸۶؛ ابن‌ابی‌اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴م، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. ابوالخیر حسن بن سوار، «فی أن دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم أولی بالقبول من دلیل المتکلّمین أصلا»، الافلاطونیّة المحدثة عند العرب، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م، صص ۲۴۳-۲۴۷؛ ابن‌سینا، «اجوبة الشیخ الرئیس عن مسائل ابی الریحان البیرونی»، جامع البدایع، به کوشش محیی‌الدّین صبری کردی، قاهره، ۱۳۳۵ق، ص ۱۲۷؛ ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند، ترجمهٔ منوچهر صدوقی‌سها، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۲۳-۲۴، ۱۷۹، ۱۸۴.

۳. محمّد بن طرخان فارابی، رسائل فلسفیة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بنغازی، ۱۹۷۳م، ص ۱۷ دیباچه، ص ۱۰۸ متن. بدوی در دیباچهٔ افلاطونیّة المحدثة نیز کوشیده با استناد به نقل‌های ابوریحان بیرونی و ابن‌سوار از رسالهٔ یحیی در ردّ پروکلس، ترجمهٔ آن به عربی را تأیید کند. افزون بر این، باید به مسئلهٔ ترجمهٔ آراء پروکلس در باب قِدَم عالم (= همیشگی جهان) توسط اسحاق بن حنین نیز توجه کرد که در صفحات ۳۴-۴۲ مجموعهٔ مزبور آمده است؛ و پر بیراه نیست که ترجمهٔ ردّیهٔ یحیی نحوی بر این آراء، به نیّت مقابله با آنها و اثبات کلامی / فلسفی حدوث عالم بر بنیاد خوانش غرب فراتی اسلام صورت گرفته باشد؛ چنان که ابن‌میمون یهودی (۵۳۰-۶۰۳ق) نیز ترجمهٔ این ردّیه‌ها به دستور خلفا را در ارتباط با منافع آنها بازخوانده است. نک: دلالة الحائرین، به کوشش حسین آتای، استانبول، ۱۹۷۴م، ج ۱، ص ۱۸۵. آنچه مسلّم است، دلایل پروکلس در قِدَم عالم برای سده‌ها مورد توجه حکمای گنوستیک ایرانی بوده‌اند؛ برای دو نمونه نک: ابوالفتح شهرستانی، کتاب الملل

پر بیراه نیست که غزالی نیز به رغم نام نبردن از این رساله، از آموزه‌های مطرح در آن آگاهی داشته و بخشی از آراء خود را از آن برگرفته باشد؛ همچنان که بیهقی نیز بر تأثیرپذیری غزالی از گفتار یحیی نحوی تصریح کرده است.[۱] محمّد تقی دانش‌پژوه هم، کتاب الدقایق قاضی ابوبکر محمّد باقلانی (م۴۰۳ق) در ردّ فیلسوفان و منطق و فلسفهٔ یونانی را برآثار مؤثر بر دیدگاه غزالی می‌افزاید.[۲]

امّا غزالی از چه رو به تکفیر قائلان به سه اصل یاد شده حکم می‌دهد؟ به اشاره گفتیم که اسماعیلیان و دیگر مخالفان خلافت عبّاسی، برای پیشبرد اهداف خود بر ضدّ حکمروایی عرب، از آراء فارابی و اخوان‌الصفا و ابن‌سینا بهرهٔ فراوان می‌گرفتند. آنها با همگانه و یکی دانستن مذهب و سیاست، ریاست حکومت را حقّ امام معصوم حاضر و در ارتباط با «عقل فعّال»ی می‌دانستند که جانشینی‌اش به «نصّ» مصرّح باشد. در حالی که خلیفگان عبّاسی، حتّی ادّعای این چنینی نمی‌توانستند داشته باشند؛ و این بر دامنه و نفوذ فعالیّت‌های مخالفان آنها می‌افزود. ورود ترکان سلجوقی به دستگاه خلافت نیز، بر نابسامانی آن دامن زد. پس، غزالی که به هرحال شش سالی را در اردوگاه سیاسی / نظامی ترکان در نیشابور گذرانده بود و چهار سالی را به ریاست نظامیّهٔ عربان بغداد، درصدد پی‌ریزی آموزه‌ای برای بازگشت قدرت سیاسی / مذهبی خلیفهٔ عبّاسی بدو برآمد.

تهافت الفلاسفة و فضائح الباطنیّة دو محصول این خواست اویند؛ که در اوّلی به ردّ بنیادهای نظری و معرفت شناختی مخالفان خردگرای عبّاسی

و النّحل، به کوشش محمّد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق، ج ۲، صص ۱۵۷-۱۶۲؛ میرداماد، القبسات، به کوشش مهدی محقّق و...، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۲۷۱-۲۷۳.

۱. ابوالحسن ظهیر الدّین علی بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمة صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمّد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۵۰.

۲. محمّد تقی دانش‌پژوه، «ستیهندگی غزالی»، پیشین، ص ۲۰۱.

همّت گماشت تا در دومی ضمن بازنمود و ردّ عقاید و آموزه‌های اسماعیلیان گنوستیک، نظریّهٔ تازه‌ای در باب مسئلهٔ «امامت» پیش نهد؛ نظریّه‌ای که می‌کوشد با جمع ریاست معنوی و کیاست دنیوی در وجود فردی نامرتبط با عقل فعّال، او را «امام بالحق واجب الطاعة» قلمداد کند؛ مستظهر، خلیفهٔ عبّاسی را.[1] و شگفت آنکه پیش از مؤثّر افتادن این نظریّه در افواه عامّه، غزالی نخستین کسی بود که با برتافتن از آن، از اطاعت این امام بالحق واجب الطاعة گریخت؛ هرچند، به ناگزیر. گویی نیک دریافته بود که پایهٔ آگاهی‌اش از عقاید اسماعیلیّه تا چه اندازه سست است؛ همچنان که در سدهٔ بعد، داعی اسماعیلی، علی بن محمّد بن الولید نیز این مسئله را به روشنی برنمود.[2]

این ناآگاهی تا اندازه‌ای در ارتباط بود با منابع اصلی آگاهی او از عقاید و آموزه‌های اسماعیلیّه؛ یعنی کتاب‌های کشف الاسرار ابوبکر باقلانی[3] (م۴۰۳ق)، و الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی (م۴۲۹ ق) که غزالی سخن خود در بیان تاریخ و اندیشهٔ باطنیان را از آن برگرفت. البتّه، نباید از تأثیر آراء خواجه نظام‌الملک بر او و در این کتاب غافل بود؛ به ویژه در برشمردن عناوین و القاب متعدّدی برای باطنیّه به نسبت ازمنهٔ مختلف حضور آنها

---

۱. نک: بند ۲۱ - ۱ و پی‌نوشت‌هایش.

۲. نک: فرهاد دفتری، «غزالی و اسماعیلیّه»، معارف، سال اوّل، شمارهٔ ۳، پیشین، صص ۱۷۹ - ۱۹۸ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ مهدی محقّق، «فضائح الباطنیّة غزّالی و دامغ الباطل علیّ بن الولید»، دومین بیست گفتار، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۱۶ - ۱۲۷ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «دامغ الباطل و حتف المناضل»، دایرةالمعارف تشیّع، ویراستهٔ احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، صص ۴۲۳- ۴۲۵؛
H.Corbin, «The Ismāʿīlī Response to the Polemic of Ghazālī», *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, ed. S.H.Nasr, Tehran, 1977, pp.69-98.

۳. نک: سیّدمرتضی زبیدی، اتّحاف السّادة المتّقین، قاهره، ۱۳۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۴.

در جهان اسلام؛[۱] القاب و عناوینی چون باطنیّه، قرامطه، قرمطیّه، خرمدینیّه، اسماعیلیّه و تعلیمیّه؛ که غزالی مورد اخیر را مناسب‌ترین لقب برای جماعت باطنی در عصر خود دانست، چرا که آنها، مردمان را به تعلیم گرفتن از امام معصوم دعوت می‌کردند.[۲]

امّا از شرح و نقد آموزه‌های اسماعیلیّه در مسائلی مانند الاهیّات و نبوّت و معاد و تکالیف شرعی که بگذریم، بخش عمدهٔ فضائح الباطنیّة کوششی است برای ردّ انتخاب امام بر اساس نظریّهٔ «نصّ» و ارائهٔ دلیل در اثبات نظریّهٔ «اختیار». و غزالی در این تلاش شتابزده‌اش،[۳] حتّی خود را در برابر ایرانیان نهاده و با ثنوی خواندن اعتقادات هموطنانش، مدّعی شد که آنها برای جبران شکست پدرانشان از اعراب است که بر علیه خلفای عبّاسی می‌کوشند.[۴]

به هرحال، غزالی در زندگینامهٔ خودنگاشته‌اش، برقرارداشتن بیش از همهٔ خرده‌گیری‌هایش برفارابی و اخوان‌الصفا و ابن‌سینا تصریح کرد؛ و از فحوای تهافت الفلاسفة نیز برمی‌آید که او در تکفیر شیخ‌الرئیس و همگنان پیشترش، به طور خاصّ متوجه آموزه‌های گنوستیک آنها، به ویژه در امر معاد، بوده است؛[۵] و شاید بیش از همه، متوجه رسالهٔ اضحویهٔ شیخ؛

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، فضائح الباطنيّة، پیشین، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. چنان که عمر بن عبدالعزیز را نوادهٔ سلیمان بن عبدالملک مروان می‌خواند: همان، ص ۲۱۷. برای رأی تند ابن‌جوزی دربارهٔ این رأی غزالی نک: جلال الدّین همایی، غزّالی‌نامه، پیشین، ص ۴۴۰.

۴. فضائح الباطنيّة، پیشین، صص ۳۳-۳۶. دربارهٔ این کتاب نک: محمّدجعفر محجوب، «غزالی و اسماعیلیان، مروری برفضائح الباطنيّة»، ایران نامه، سال چهارم، پیشین، صص ۶۱۶-۶۷۸ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ در تأیید نظر غزالی، رأی ابن‌حزم (م ۴۵۶ ق) نیز قابل تأمّل است. نک: علی‌بن احمد بن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، ۱۳۴۷ ق، صص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۵. چنان که پیش از این دربارهٔ فارابی نشان داده‌ام، نظریّهٔ معاد روحانی برآیندهای سیاسی قابل تأمّلی نیز داشته و در واقع، بنا بر این نظریّه، اختلاف احوال نفوس آدمیان در کسب

رساله‌ای با پس‌زمینه‌ای اسماعیلی، و در عین حال، با تأثیری بس ژرف و شگرف در آراء اندیشه‌مندان دوران مابعد ابن‌سینا، از عین‌القضات همدانی (شهید ۵۲۵ ق) تا شیخ اشراق (شهید ۵۸۷ ق).

توجه به این نکته، ما را از رجوع به اضحویه و تأمّل در فحوای آن و بازتابش در آثار بعدی ناگزیر می‌کند. امّا، چنین می‌نماید که درک فحوای آراء ابن‌سینا در این رساله، بدون بازنمایی چشم‌انداز تاریخی کشاکش‌های فکری تمدّن ایرانی، ممکن نباشد؛ کشاکش‌هایی پیش از عهد ابن‌سینا با پیشینه‌ای به درازنای هفت سده؛[1] سده‌هایی که در آنها، مهم‌ترین گروه‌های درگیر در متن چنین کشاکش‌هایی عبارت بودند از جریان‌های گنوستیک پیشا اسلامی در عهد ساسانی و اسماعیلیان گنوستیک در دوران اسلامی.

فضیلت که به اختلاف آنها در مدارج خلود نیز می‌انجامد، نه تنها امری فردی و منحصر به اشخاص نیست، بلکه آن را می‌باید برحسب تعلّق آنها به اقسام مختلف اجتماعات مدنی لحاظ کرد؛ «این مسئله بر اهمیّت این نگره در آموزه‌های سیاسی فارابی دلالت می‌کند که البتّه اکنون جای بحث از آن نیست، امّا از پس زمینهٔ سیاسی تکفیر آموزهٔ معاد روحانی در نگرهٔ غزالی خبر می‌دهد». نک: محمّد کریمی زنجانی‌اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پایندهٔ لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، پیشین، صص ۶۰۱ ـ ۶۰۸ و به ویژه ص ۶۰۶.

۱. در این باره نک: همان، صص ۵۷۹ ـ ۶۰۸.

اباحت اهل باطن

بن‌مایه‌های یکسان آثار فارسی غزالی

مریم اردستانی

تأمّل در ترتیب تاریخی آثار نگاشتهٔ ابوحامد محمّد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، که گستره‌ای از بررسی‌های محقّقانی چون ماسینیون و آسین پالاسیوس تا مونتگُمری وات و فرید جبر، و سرانجام عبدالرحمن بدوی و جورج حورانی را دربر می‌گیرد،[۱] و توجه به درونمایه‌ها و مضامینی که او

---

۱. مشخّصات کتابشناختی برخی از این آثار چنین است:

L. Massignon, *Recueil de textes inédit concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam*, Paris, 1929, p.93 ff; M.Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*, Madrid, 1934-41, vol.I, pp.35 ff, vol.IV, pp.385-390; W.M.Watt, "The authenticity of the works to al-Ghazālī", *Journal of the Royal Asian Society*, 1952, pp.24-45, specially pp.43-44; F.Jabre, "La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsiderées à la lumière des Ṭabaqāt de Subkī", *Mélange de l'Institu Dominication d'Études Orientales de Caire*, 1954, 1, pp.73-102,

در آثار گوناگون خود، دربارهٔ موضوعاتی واحد و یکسان به کار می‌گیرد، بی‌گمان بر آموزه‌های این اندیشه‌مند بلند آوازهٔ ایرانی، چشم‌انداز دیگری خواهد گشود.

با نگریستن در آثار این بزرگمرد طوسی، سیاست پیشه‌ای را در برابر خویش می‌یابیم که آثارش گستره‌های مختلف علوم عقلی و نقلی از فلسفه و کلام تا فقه و تصوّف را در بر می‌گیرد؛[۱] چهره‌ای که در عین توجه به علوم متداول در زمانهٔ پرآشوب خویش، در متن کشاکش‌های سیاسی و اجتماعی عصر خود نیز، حضوری فعّال، و در مواردی مؤثر، داشته است. بدیهی است که پرداختن به وجوه گوناگون اندیشه و شخصیّت چنین کسی، دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی به همراه دارد که البتّه موضوع سخن ما نیست، امّا مورد اذعان بیشتر محقّقان و غزالی پژوهان معاصر بوده است؛ و توجه بدان، در عین حال، توضیحی کوتاه تواند بود بر اینکه چرا با گذشت زمان، ابعاد تازه‌تری از اندیشه و شخصیّت او مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و ساحت‌های جدیدی از آرائش کشف و بازبینی

M.Bouyges, *Essai de chronologie de oeuvres de al-Ghazālī (Algazel)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth, 1959; G.F.Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol.79, No.4, 1959, pp.225-233; Idem, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol.104, No.2, 1984, pp.289-302.

عبدالرحمن بدوی، مؤلّفات الغزالی، کویت، ۱۹۷۷ م.

تا آنجا که نگارندهٔ این گفتار می‌داند، متأسفانه تاکنون هیچ یک از این آثار به فارسی ترجمه نشده‌اند و کتاب غزالی‌نامهٔ جلال الدّین همایی (تهران، ۱۳۴۲ ش، صص ۲۴۰ - ۲۷۵)، تنها اثری است که در این زمینه بحثی تفصیلی دارد. خوشبختانه، این کمبود، با مقالهٔ محقّقانهٔ آقای محمّد حسین ساکت با عنوان «غزّالی؛ دگراندیشی و دگراندیشان» که در همین کتاب منتشر شده، تا حدّ زیادی برطرف شده است. از ایشان، برای اجازهٔ بهره‌گیری از این مقاله پیش از انتشار، سپاسگزارم.

۱. در واقع، پربیراه نیست که برخی او را فقیهی سترگ، و عدّه‌ای متکلّمی توانمند، و بعضی حکیمی مُعانِدِ فلسفه، و حتّی صوفی وارسته یا مجدّد و محیی دین خوانده‌اند.

می‌شود.

غزالی در زمانه‌ای پرآشوب می‌زیست و از نزدیک درگیری‌های چند جانبهٔ نهاد خلافت عبّاسی و دستگاه سلطنت سلجوقی و سازمان دعوت اسماعیلی را شاهد بود؛[۱] و در این میان، حتّی عهده‌دار مسئولیّت‌های سیاسی چندی نیز شد تا منحنی زندگی سیاسی‌اش، خط سیر تلاش اندیشه‌مندی را نشان دهد که فعالیّتش از خدمت به خواجه نظام‌الملک طوسی (م ۴۸۵ ق) در دستگاه سلجوقی آغاز می‌شود، و پس از راه بردن به همکاری با نهاد خلافت، خلوت‌نشینی ده‌ساله‌ای را سپری می‌کند تا آنکه دیگر بار به همیاری دستگاه سلجوقی خوانده می‌شود. هرچند که در نهایت، این همیاری، برخلاف موفقیّت‌های دوران نخست، با ناکارآمدی و ناکامی همراه است.[۲] و او را رو در روی دشمنان

---

۱. برای گزارش و تحلیل این کشاکش‌ها نک:

M.Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, pp.73-99;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: مارشال.گ.س.هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیّه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۰۳ - ۱۲۷؛

B. Lewis, *The Assassins*, London, 1967, pp.43-63;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: برنارد لویس، فدائیان اسماعیلی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ ش، صص ۷۰ - ۹۴؛

F.Daftary, *The Ismāʿīlīs: history and thought*, Cambridge, 1995, pp.338-342, 350-364;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیّه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۳۸۵ - ۳۹۰، ۴۰۳-۴۱۸؛

Carole Hillenbrand, "The power struggle between the Saljuqs and the Ismaʿilis of Alamūt, 487-518 / 1094-1124: The Saljuq perspective", *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, ed. F.Daftary, Cambridge, 1996, pp.205-220.

۲. شماری از مهم‌ترین منابع زندگانی غزالی به فارسی عبارتند از: جلال‌الدّین همایی، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ ش، ج ۱، صص ۲۷ - ۸۹، ۱۲۵ - ۱۲۸، ۱۴۸ - ۱۶۰، ۱۸۶ - ۱۹۳؛ ابوحامد محمّد غزالی، احیاء علوم‌الدّین، ترجمهٔ مؤیّدالدّین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین

سخت‌کوشی می‌نهد که در واپسین سال‌های عمرش با او مخالفت کردند، در ردّ آثارش کوشیدند «وکار را بدانجا رسانیدند که این فقیه سنّی مذهب بسیار متعصّب را که دشمن باطنیان و شیعیان و فلاسفه بود، بی‌دین و مجوسی و متمایل به باطنیان و شیعیان و اهل فلسفه نیز خواندند و به جمع‌آوری و سوزانیدن یکی از آثار معروفش به نام احیاء علوم الدّین فتوی دادند و بدان عمل نیز کردند».[1]

احیاء علوم الدّین، دستامد دوران گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی ده‌ساله‌ای بود که از ۴۸۸ تا ۴۹۹ هجری به درازا کشید. غزالی در این کتاب، همچون یک فقیه و ادیب و به مثابه واعظی اخلاقگرا، به تبیین و توضیح آن مفاهیم نظری و عملی‌ای پرداخت که در راستای پیوند اخلاق اهل طریقت به دفتر اهل شریعت می‌کوشید؛ آن هم در پس‌زمینه‌ای صوفیانه.[2] در واقع، درهم آمیختگی مفاهیم حقوقی و فقهیِ حلال و حرام با آموزه‌ها و ملاحظات اخلاقی / مذهبی / فرهنگی در این کتاب، برآمده از تربیت عالمانه و

خدیو جم، تهران، ۱۳۶۴ ش، ربع عبادات (۱)، مقدّمهٔ مصحّح، صص پانزده - بیست و یک؛ عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه (دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ ابوحامد غزالی)، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ حاتم قادری، اندیشهٔ سیاسی غزالی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۵۱ - ۶۹؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۵ - ۱۷۲ [این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار].

۱. جلال متینی، «غزّالی در پیشگاه فرهنگ ایران»، ایران‌نامه، سال چهارم، نیویورک، ۱۳۶۵ ش، صص ۶۹۴ - ۶۹۵ . دربارهٔ فتوای سوزاندن این کتاب نک: حسین خدیو جم، «احیاء علوم الدّین»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، زیر نظر احسان یارشاطر، جزوهٔ ۱۰ ، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۳۱۲، ستون اوّل.

۲. پس‌زمینه‌ای که در مواردی به ناسازگاری آراء ابوحامد با فقه اهل سنّت نیز می‌انجامد. نک: عبدالکریم سروش، «جامهٔ تهذیب بر تن احیاء؛ تطبیق ناقدانهٔ المحجّة البیضاء و احیاء علوم الدّین»، فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸ ش، صص ۱۶ - ۱۸ . گفتنی است که مقالهٔ مزبور، به رغم عنوان خوشایند و جلب کننده‌اش، از مبانی نقد در معنای مدرن و سنجشگرانهٔ آن بهره‌ای نبرده و صرفاً گزارشی ساده و توصیفی از دو کتاب مزبور را می‌ماند.

تأمّلات صوفیانهٔ غزالی است که بر روش کلّی آثار فقهی زمانه‌اش، آن را بر چهار بخش و هر بخش را بر ده باب، تنظیم کرده است. غزالی در مقدّمهٔ احیاء، دلیل تقسیم اثرش بر بخش‌های چهارگانه را از سویی در ماهیّت مطالب وارد در آن، و از سوی دیگر در پیرویِ‌اَش از مشی فقیهان باز نموده است:

> با آنچه این کتاب جامع علوم معاملت است، مرا بر آنچه این کتاب را بر «چهار ربع» نهادم دو باعث بود.
>
> **باعث اوّل [یا] اصلی** و آن، آن است که این ترتیب و تقسیم چهار قسم در تحقیق و تفهیم این علم، مثل ضروری است؛ زیرا که علمی که برای آخرت به کار شود دو قسم است: یکی علم معامله و دوم علم مکاشفه.
>
> و به علم مکاشفه آن می‌خواهم که مطلوب از آن، کشف معلوم باشد فَحَسْبْ، و علمی بر آن مترتّب نشود.
>
> و به علم معامله آن، که در آن با کشف معلوم، عمل باید بر مقتضی آن.
>
> و مقصود این کتاب علم معامله است، نه علم مکاشفه؛ که در آوردن علم مکاشفه در کتب رخصت نیست، اگرچه اعلی مقاصد طالبان و اشرف مطامح نظر صدّیقان آن است، و علم معامله، راه آن علم است؛ ولکن انبیا ــ علیهم الصلوة و السلام ــ با خلق، جز در بیان راه و نمودن آن بدیشان، سخن نگفته‌اند؛ و در علم مکاشفه خوضی نفرموده‌اند، مگر به رمز و اشارت، بر سبیل تمثیل و اجمال، بدانچه دانسته‌اند که اَفهام خلق از آن قاصر است. و چون علما ورثهٔ انبیاءاند، ایشان را از مِنْهَج متابعت و مسلک اقتدا عدول نرسد.
>
> و علم معامله دو قسم است: یکی علم ظاهر، و آن علم

اعمال جوارح است؛ و دوم علم باطن، و آن علم اعمال دل‌هاست. و آنچه بر جوارح رود یا عبادت بُوَد یا عادت؛ و آنچه به دل‌ها ــ که به حکم نادیدن حواسّ آن را، از عالَم ملکوت است ــ درآید یا ستوده بُوَد یا نکوهیده.

پس این علم [نیز] به ضرورت دو قسم است: ظاهر و باطن. و علم ظاهر، که تعلّق به جوارح دارد، هم دو قسم است: عبادت و عادت. و علم باطن، که نسبت آن به احوال دل و اخلاق نفس است، نیز دو قسم است: مذموم و محمود. و در علم معامله، نظر از این چهار قسم بیرون نشود.

باعث دوم آن است که صادق دیدم رغبت طلبهٔ علم در فقهی که صلاحیّت آن دارد؛ که کسی از خدای نترسد آن را وسیلت مباهات و مفاخرت سازد، و به جاه و منزلت آن در منافسه و محاسده استظهار جوید.

و فقه مرتّب است بر چهار ربع. و هر چه بر زیّ و هیئت محبوب باشد، آن چیز هم محبوب بُوَد. پس دور ندانستم که این کتاب را به صورت فقه تصویر کردن و بر حسب ترتیب آن مرتّب گردانیدن تا تلطّفی باشد در استمالت دل‌ها.[۱]

احیاء علوم الدّین به اندک زمانی پس از تألیف در سراسر جهان اسلام منتشر شد؛ و البتّه موافقان و مخالفان بسیار یافت. با این حال، زبان عربی کتاب و نثر فنّی و تا حدّی پیچیدهٔ آن، دسترسی پارسی زبانان به فحوای آن را دشوار می‌ساخت؛ پس غزالی که در طول سال‌های ۴۹۳ تا ۴۹۸

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، احیاء علوم الدّین، ترجمهٔ مؤید الدّین محمّد خوارزمی، پیشین، ربع عبادات (۱)، صص ۲۰ ـ ۲۱.

هجری[1] در زادگاه خویش (: طوس) بسر می‌برد و در پی درخواست فخرالملک برای بازگشت به تدریس در نظامیهٔ نیشابور در ۴۹۹ هجری، می‌رفت که انزوای خویش را فرو بهلد و دیگربار به عرصهٔ سیاست و اجتماع قدم نهد، به نگارش آثار چندی به زبان مادری‌اش همّت گماشت که نامبردارترین آنها دو کتاب کیمیای سعادت و نصیحة الملوک‌اند؛ که این کتاب اخیر را دستمایهٔ تقرّب به سلطان سلجوقی نمود[2] و آن دیگری را با چنین دیباچه‌ای به هم‌زبانان خویش پیشکش کرد:

> و ما اندرین کتاب، جملهٔ این چهار عنوان و چهار رکن[3] و چهل اصل را شرح کنیم برای فارسی‌گویان، و قلم نگاهداریم از عبارت بلند و مغلق و معنی باریک و دشوار، تا فهم عوام آن را دریابد، چه اگر کسی را رغبت به تحقیقی و تدقیقی باشد ورای این، باید که از کتب تازی طلب کند: چون کتاب احیاء علوم الدّین و کتاب جواهر القرآن و تصانیف دیگر که در این معنی به تازی تصنیف کرده‌ایم، که مقصود کتاب عوام خلقند که این معنی را به پارسی التماس کردند، و سخن را از حدّ ایشان نتوان درگذاشت؛[4] ایزد سبحانه و تعالیٰ نیّت ایشان در التماس، و نیّت ما در اجابت پاک گرداناد... .[5]

---

۱. سال درگذشت برکیارق و به قدرت رسیدن محمّد سلجوقی.

۲. دربارهٔ تاریخ تألیف و نام سلطانی که این کتاب بدو تقدیم شدهٔ نک: هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، پیشین، ج ۱، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۶؛ ابوحامد محمّد غزالی، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدّین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ش، مقدّمهٔ مصحّح، صص صد و نوزده ـ صد و چهل.

۳. منظور چهار رکن عبادات، عادات، مهلکات و منجیات است.

۴. برای نقد این سخن غزالی و داوری دربارهٔ آن نک: جلال متینی، «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران»، ایران‌نامه، سال چهارم، پیشین، صص ۶۹۴ ـ ۷۲۲.

۵. ابوحامد محمّد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۱، ص ۵.

استناد صریح غزالی به کتاب‌های احیاء و جواهر در این دیباچه، تاریخ نگارش آن را در اواخر دورهٔ انزوایش در ۴۹۹ هجری به دست می‌دهد.[۱] این دیباچه، همچنین، بیشتر محقّقان را برآن داشته که کیمیای سعادت را همچون روایتی فارسی از کتاب عظیم احیاء در نظر گیرند.[۲] با این حال، بنا به استدلال درست فوشه‌کور، این کتاب تألیفی مستقل است:

> کیمیای سعادت ترجمهٔ فارسی احیاء علوم نیست، و هر چند که بسیار نزدیک بدان است، خود دارای یک تربیت و تنسیق قاطع و مستقل است که برای تعداد هرچه بیشتری از خوانندگانی، که باید صادقانه رفتار روزانهٔشان را سامان داد، تألیف شده است. غزالی قطعاً به هنگام نگارش کیمیای سعادت کتاب احیاء علوم را در مدّ نظر و در برابر چشم داشته است؛ الگوی کار را دست کم چهار بار اصلاح کرده است. همان‌گونه که بسیاری از مترجمان عربی به فارسی عمل کرده‌اند، غزالی هم در تحریر کیمیای سعادت بخش قابل ملاحظه‌ای از مستنداتِ الزامیِ قرآنی و اقوال علمای بزرگ اهل سنّت را حذف کرده است. این مستندات، مواد لازم برای هر بخش را فراهم می‌آورند و مبانی لازم را برای استدلال‌هایی که مؤلّف در توجیه و توضیح آرا و مواضع خویش می‌کند، در اختیارش می‌گذارند. وانگهی غزالی با

---

۱. به نظر ماسینیون، کیمیا میان سال‌های ۴۹۰ و ۴۹۵ هجری تألیف شده است. مونتگمری وات آن را در شمار نوشته‌های دومین دوران زندگی غزالی (: روزگار بازسازی) می‌نهد. ما در اینجا به گزارش و استدلال‌های موریس بویژ اعتماد کرده‌ایم. نک:
W. M. Watt, "The authenticity...", *op.cit,* pp.44; M. Bouyges, *Essai de chronologie*..., op.cit, pp.59-60, 136-137.

۲. برای نمونه نک: حسین خدیوجم، «احیاء علوم الدّین»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، ص ۱۳۱۲. او کیمیا را روایت مختصری از احیاء می‌داند. نیزنک:
G. H. Hourani, "A Revised Chronology...", *op.cit,* pp.299-300.

اجتناب از پرداختن به برخی از شرح و بسط ها که بیشتر جنبهٔ نظری دارند و با خودداری از وارد شدن به موضوعات فرعی و نیز با دستکاری در تعداد و دسته‌بندی موضوع‌های مورد بحث، متن این کتاب را سبک‌تر و ساده‌تر کرده است. او همچنین در بیان موضوع‌ها کمال ایجاز را به کار برده است تا بدانجا که هیچ یک از بندهای کتاب طولانی نشده است. و سرانجام اینکه کتاب را به زبانی ساده، حساب شده و جاندار، که در آن غالباً احساس شرکت در محاوره به خواننده دست می‌دهد، تألیف کرده است. او برخلاف آنچه در احیاء علوم ملاحظه می‌شود ضمن اجتناب از بر روی هم انباشتن توضیحات طولانی و سنگین، توانسته است اقوال و حکایات مناسب را نقل کند؛ نوشتهٔ او یک گفتار واقعی است که از تداوم خاصّ برخوردار است: همهٔ قضایا به گونه‌ای بس عادی مرتب شده‌اند و هریک از آنها را یک یا دو "قول" که به استادی در متن جا افتاده‌اند، مؤکد می‌سازد. افزون بر آنکه متن به چند کتاب و هر کتاب به چندین بند مرتّب و منظم تقسیم شده است و هریک از آنها به مانند احیاء علوم عنوان خاصّ دارد، هر اندیشهٔ تازه‌ای که مطرح می‌شود با فعل امر «بدان که» ــ که در حکم شاخص جمله‌بندی و نقطه‌گذاری واقعی کتاب است ــ مشخّص می‌گردد.[1]

درونمایهٔ کتاب کیمیا نیز مورد بحث فراوان بوده است. برخی آن را

۱. شارل ـ هانری دو فوشه‌کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سدهٔ سوم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّدعلی امیرمعزی، عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۲۹۰-۲۹۱.

کتابی صرفاً زاهدانه دانسته[۱] و عدّه‌ای از آن به عنوان دستامد تلاش غزالی برای ارائهٔ آموزه‌ای «اخلاق ـ درمانی» یاد می‌کنند.[۲] در سال‌های اخیر، از بن مایه‌های ایرانی این اثر و تأثیر مضامین آن در نگاه علم‌الادیانی او نیز سخن گفته‌اند.[۳] آنچه مسلّم است، کیمیا در عین برخورداری از همهٔ این ویژگی‌ها، اثری است برآمده از نگرش عمومی غزالی دربارهٔ نسبت اعمال آدمی در جامعه با ملاحظات اخلاقی؛[۴] و به همین دلیل هم، پربیراه نیست که او در آن، با ارائهٔ یک سری گزاره‌های اخلاقی، به مسائلی می‌پردازد که فوشه‌کور، با نکته‌سنجی، از آن به ارائهٔ «نصیحة الملوک»ی واقعی و کوتاه یاد می‌کند.[۵] ما نیز بر این تعبیر تأکید می‌کنیم. امّا در حالی که فوشه‌کور بررسی نسبت اصل دهم از دومین رکن کیمیا با نصیحة الملوک را مدّ نظر قرار داده،[۶] مسئلهٔ مورد توجه ما دستمایهٔ سیاسی و جدلی غزالی در بخش‌های نخستین آن است: یعنی فصل دهم از عنوان دوم، پیش از آغاز ارکان چهارگانه. در واقع، با تأمّل در این بخش درمی‌یابیم که این راست‌کیش مسلمان، چگونه در واپسین سال‌های گوشه‌نشینیِ مصلحت‌اندیشانه‌اَش هم از صدور فتوا بر علیه اهلِ باطن نگذشت و اگر در دوران دستبوسی خلیفهٔ عبّاسی ، المستظهر بالله، در فضائح الباطنیّة از اباحت باطنیان سخن می‌گفت،[۷] اکنون برای خوشایند دربار سلجوقی از

---

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، پیشین، ص ۱۷۸.

۲. فوشه‌کور، اخلاقیات، ترجمهٔ امیرمعزی و روح‌بخشان، پیشین، ص ۳۲۲.

۳. H. Landolt, "Ghazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, vol.XLV, 1, 1991, pp.19-72.

۴. فوشه‌کور، اخلاقیات، ترجمهٔ امیرمعزی و روح‌بخشان، پیشین، صص ۳۱۲-۳۱۴.

۵. همان، ص ۳۱۴. به نظر با گلی هم، غزالی در بازنمود آموزهٔ اسلامی خویش در نصیحة‌الملوک، به دقّت از کیمیای سعادت پیروی کرده است. نک:

F. R. C. Bagley, English Tr., *Ghazāli's Book of Counsel for Kings*, London. 1964, pp.XXIV-XXV.

۶. فوشه‌کور، اخلاقیات، پیشین، صص ۵۳۰ به بعد.

۷. ابوحامد الغزالی، فضائح الباطنیّة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴ م،

اباحت اهل باطن یاد می‌کرد تا بدین‌سان فتوای قتل ایشان را صادر کند.

گفتنی است که مسئلهٔ اباحت یا تعطیل شریعت و انکار ضرورت محرّمات، اتّهامی است که در جهان اسلام از دیر باز بر ضدّ بعضی گروه‌های شیعی تندرو (: غُلات) به‌کار می‌رفت؛[۱] چنان‌که شواهدی از آن را در نخستین فرقه‌نگاری‌های شیعی مانند فرق الشیعهٔ نوبختی نیز می‌یابیم.[۲] به گزارش مادلونگ:

> این فرقه‌ها معتقدند که شناختن امام، که معمولاً غرض از آن معرفت پیدا کردن به ماهیّت حقیقی امام است، اساسی‌ترین وظیفهٔ دینی است و چندان اهمیّت دارد که تمام تکالیف دیگر را ناچیز می‌کند. بنا بر این، اباحیان تکالیف شرعی قرآنی را اغلب به معنی عملی حاکی از وفاداری نسبت به امام یا جامعهٔ مؤمنین تأویل می‌کردند و محرّمات را نیز اشاره به دشمنان دین می‌دانستند؛ یا اینکه وظایف شرعی ممکن بود به عنوان «زنجیر و بار» یا کیفر کسانی که از شناسایی امام حقیقی خودداری می‌نمایند تلقّی شود. اتّهام بی بند و باری را که متشرّعین مکرّراً علیه این گروه‌ها به‌کار برده‌اند باید با قید احتیاط در نظر گرفت. اسماعیلیان اوّلیه این توجیه را تغییر دادند و گفتند که دورهٔ محمّد [ص] و اعتبار احکام شرعی وی با ظهور «قائم»، محمّد بن اسماعیل، امام عصر هفتم، به پایان رسیده است.

ص ۴۶-۵۴.

1. P. E. Walker, *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī, Ismaili Thought in the Age of al-Hākim*, London & New York, 1999, pp.62-65;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: پل ای. واکر، حمید الدّین کرمانی، تفکر اسماعیلی در دورهٔ الحاکم بامر الله، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۹ ش، صص ۷۳-۷۶.

۲. ابومحمّد حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعة، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م، صص ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۷۱، ۷۸.

آنان قرآن مجید و احکام شرعی آن را برحسب معانی درونی (باطن) تفسیر می‌کردند که در نظر آنها، برعکس معانی ظاهر آنها، اعتبار جاوید دارد.[۱]

تحقیقات جدید نشان داده‌اند که رونق اباحت در میان صوفیان دیرتر اتّفاق افتاد.[۲] هرچند که به زودی توسط شماری از صوفیان متشرّع که به مراعات آداب مذهبی و اصول اخلاقی پایبندی استواری داشتند، به چالش کشیده شد. کتاب‌های اللمع ابونصر سراج و کشف المحجوب هجویری نمونه‌های درخوری از این روند را پیش روی ما می‌نهند. با این حال، در حالی که آنها در برخورد با مسئلهٔ اباحت اهل باطن، گرایشی معرفت شناسانه داشته و از سر همدلی با شریعت و تأکید در رعایت آن به «اهل اباحت» می‌تاختند، غزالی با سیاسی قلمداد کردن چنین گرایشی، بُعد جدیدی برآن افزود تا کاربست روش فقهی‌اَش در تکفیر ایشان و صدور فتوای قتلشان میّسر باشد؛ و در سایهٔ این روش، بتواند به هرگونه انحراف از دین ــ البتّه بنا بر برداشت خود ــ یورش برد و در انهدام آن بکوشد.

در واقع، اباحت اهل باطن، از جمله دلمشغولی‌های غزالی از هنگام ترک بغداد و دوران نگارش احیاء علوم بود. چنان که در کتاب ذم الغرور از رکن مهلکات احیاء از آن یاد کرد و از شبهه‌های سه‌گانهٔ اهل باطن در فروهشتن شرع سخن گفت؛ و طُرفه آنکه اندکی پیشتر در رسالهٔ جواب المسائل الاربع التی سألها الباطنیّة بهمدان، نگاشتهٔ حدود ۴۹۱ و ۴۹۲ هجری، برخی از این شبهه‌ها را از آنِ باطنیان دانسته بود.[۳] با این حال، در این دو

---

۱. ویلفرد مادلونگ، «اباحه»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، زیرنظر احسان یارشاطر، جزوهٔ ۲، تهران، ۱۳۵۴ش، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۲. مارشال هاجسن، «اباحه»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جزوهٔ ۲، ص ۲۹۱.

۳. این رساله در مجلّهٔ المنار (ج ۸، سال ۱۱، قاهره، ۱۳۱۵ق، صص ۶۰۱-۶۰۸) منتشر شده است. از جملهٔ این شبهه‌ها، استناد به بی‌نیازی باری تعالیٰ و پرسش از چرایی تکلیف مردم به شرع در عین این بی‌نیازی است.

مورد، به خلاف فضائح الباطنیّة از فتوای قتل اهل اباحت، اعمّ از باطنیان و اهل باطن، سخنی در میان نبود. در حالی که در کیمیای سعادت، در آستانهٔ دعوت به تدریس در نظامیّهٔ نیشابور و تحت حمایت فخرالملک، فرزند حامی پیشینش خواجه نظام‌الملک، ریختن خون ایشان را امری واجب دانست؛[۱] و بعدها در نامه‌ای، حامی جدیدش را به مطالعهٔ کتاب کیمیا به قصد شناسایی «شمّه‌ای از حقیقت کارها» ترغیب کرد[۲] تا در عین حال، در راستای باورش به همگانگی دین و سلطنت،[۳] فرزند سیاست پیشهٔ خواجه را به پیوند با ایمان تشویق کرده باشد؛ ایمانی ستیزه‌جو و دگراندیش‌کُش که غزالی را به نگارش رساله‌ای مستقل به زبان فارسی در موضوع مورد بحث ما نیز برانگیخت: حماقت اهل اباحت.[۴]

بدین‌سان، غزالی که پیشتر با نگارش آثاری در ردّ اسماعیلیّه، به تعبیر برخی محقّقان جدید، آشکارترین مرزهای راست‌کیشی اهل سنّت را برنموده بود،[۵] به تعیین مرزهای درونی راست‌کیشی سنّی نیز دست یازید تا به تعبیر قابل تأمّل لائوست، طریقت صوفیانهٔ خود را در میانهٔ طریقت غُلات (: افراطیان شیعه) و اباحیّه نشان دهد؛[۶] و البتّه همچنان بر وجوب

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، پیشین، ج ۱، ص ۶۴.

۲. همو، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۰.

۳. که نگارش کتاب نصیحة الملوک را وامدار این باور است.

۴. در برخی نسخه‌های خطی از این رساله به کتاب یذکر فیه حماقة اهل الاباحة و ردّ الصوفیة الاباحیة نیز یاد کرده‌اند. نک: محمّد تقی دانش پژوه، «ستیهندگی غزالی یا دو گونه ستیزه نامهٔ او»، زمینهٔ ایرانشناسی، به کوشش چنگیز پهلوان و وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۸ [این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار].

5. N. Calder, "The Limits of Islamic Orthodoxy", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary, London & New York, 2000, p.80 ;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: نرمان کالدر، «حدود درست کیشی در اسلام»، سنّت‌های عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین از فرهاد دفتری، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۹۱.

۶. هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، پیشین، ج ۲، ص ۴۶۸.

قتل ایشان توسط سلطان وقت اصرار ورزد[۱] و آشکار کند که دوران توبتش، تنها میان پرده‌ای بوده است برای پرداختن به همان دلمشغولی‌های جاه‌طلبانهٔ پیشینش در قالبی تازه و با شاکله‌ای جدید و تحت حمایت قدرتمداری تازه از راه رسیده؛ قدرتمداری که همان سلطان سلجوقی باشد؛ سلطانی در هراس از اختلافات دینی موجود و فتنه‌های برخاسته از این اختلافات، که دعوتش از غزالی برای مبارزه با این وضعیّت،[۲] این فرصت را در اختیار ابوحامد نهاد که دربارهٔ چگونگی کاربست آموزه‌های اخلاقی به دست داده‌اش در احیاء علوم، به شیوهٔ آمرانه‌تری بیندیشد و در المنقذ من الضلال با افتخار از آن یاد کند.[۳]

حماقت اهل اباحت، اوج چالشی است که غزالی با اهل باطن دارد؛[۴] چالشی که به طرح هشت شبهه و بحث‌هایی ذیل عنوان «فصل» می‌انجامد و با مراجعه به متن کیمیای سعادت درمی‌یابیم که هر هفت شبههٔ مطرح در آن به تفصیل در این رساله آمده است؛ و ما در جدول زیر تطابق آنها را نشان داده‌ایم. و هرگاه در نظر بگیریم که شبهه‌های پنجم، ششم، هشتم و فصل‌های چهارم و آخر این رساله، به شبهه‌هایی مستقل از کیمیا می‌پردازند، شبهه‌های ارائه کردهٔ غزالی در این زمینه را مشتمل بر دوازده خواهیم دانست. این جدول، در عین حال، برمی‌نماید که برخلاف آراء بدوی و زرین‌کوب و حورانی،[۵] حماقت اهل اباحت رساله‌ای است اصیل؛ و

---

۱. نک: ابوحامد محمّد غزالی، مکاتیب فارسی، به کوشش عبّاس اقبال، پیشین، ص ۷۶.

۲. همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمهٔ صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۵۸.

۳. همان، ص ۵۹.

۴. این رساله در ۱۹۳۳ م توسط اوتو پرتسل از روی نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح تصحیح شده و همراه با مقدّمهٔ مصحّح و ترجمهٔ متن به زبان آلمانی منتشر شده است.

۵. بدوی در مؤلّفات الغزالی (پیشین، صص ۴۶۷-۴۶۸) با توجه به قطعی نبودن اشارهٔ منقذ دربارهٔ هفت شبهه و با توجه به حضور هشت شبهه در رسالهٔ اباحیّه، از داوری دربارهٔ اصالت آن می‌پرهیزد. زرین کوب در فرار از مدرسه (پیشین، ص ۱۷۳) این رساله را منسوب به غزالی می‌داند و حورانی در «بازنگری در زمان نگاری آثار غزالی» (ص ۳۰۰-۳۰۱) آن را به گونه‌ای مشروط اصیل می‌داند.

با توجه طلسمی که در شبههٔ پنجم آن می‌بینیم و عیناً در منقذ آمده،[۱] و مهم‌تر از آن، با توجه به فتوای قتل اهل اباحت در پایان شبههٔ هفتم آن،[۲] می‌توان هم رأی با پرتسل، تاریخ نگارش این رساله را میان سال‌های ۴۹۹ و ۵۰۰ هجری در نظامیّهٔ نیشابور دانست؛[۳] یعنی پس از نگارش کیمیای سعادت . در عین حال، اینکه غزالی در منقذ از پاسخ به شبهه‌های اهل اباحت در هفت بخش در کیمیای سعادت یاد کرده،[۴] لزوماً این معنا را نمی‌رساند که منظورش رسالهٔ حماقت اهل اباحت بوده باشد.[۵] به ویژه که با در نظر گرفتن اقبال عمومی عامّه و خاصّه به کتاب کیمیا،[۶] که بازتابش را در ارجاعات متعدّد شخص غزالی بدان در مکاتیب فارسی‌اَش نیز می‌توان دید،[۷] طبیعی‌تر می‌نماید که او ارجاع به این اثر شناخته شده و معروفش را بایسته دیده باشد؛ کتابی که فوشه‌کور از آن «به یک اثر معتبر و گزیدهٔ اخلاق دینی در زبان فارسی» تعبیر کرده است؛[۸] و ما از آن به دستور نامه‌ای دیگر در سرکوب دگراندیشان یاد می‌کنیم.

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، کتاب یذکر فیه حماقة اهل الاباحة، به کوشش اوتوپرتسل، مونیخ، ۱۹۳۳م، متن فارسی، ص ۱۹ [این رساله همراه با ترجمهٔ مقدّمهٔ پرتسل در همین کتاب آمده است / ویراستار]؛ همو، شکّ و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمهٔ آئینه‌وند، پیشین، ص ۶۱.

۲. ابوحامد محمّد غزالی، کتاب یذکر فیه حماقة اهل الاباحة، به کوشش پرتسل، پیشین، ص ۲۶ متن فارسی.

۳. همان، مقدّمهٔ مصحّح، ص ۱۶.

۴. همو، شکّ و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمهٔ آئینه‌وند، پیشین، ص ۵۹ .

۵. حورانی بر این رأی است که بسا منظور غزالی رسالهٔ اباحیّه بوده باشد.

۶. در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (احمد منزوی، تهران، ۱۳۴۹ش، ج ۲، بخش ۲، صص ۱۶۶۷ـ۱۶۷۰) از ۵۶ نسخهٔ خطی موجود از این کتاب یاد شده است.

۷. ابوحامد محمّد غزالی، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، پیشین، صص ۱۹، ۲۵، ۳۰، ۷۵، ۸۴ .

۸. فوشه کور، اخلاقیات، ترجمهٔ امیرمعزی و روح‌بخشان، پیشین، ص ۲۸۸.

جدول مقایسهٔ متن‌های حماقت اهل اباحت و کیمیای سعادت

حماقت اهل اباحت	کیمیای سعادت
شبهت اوّل: آن است که گروهی از ایشان گویند که حقّ تعالیٰ را به عبادت ما چه حاجت است؟ وی از عمل ما بیزار است که پادشاه است، معصیت و طاعت به نزدیک وی برابر بُوَد که به ترازوی الاهی به عمل ما چه حشمت کند. ما خویش را بی‌فایده چه رنجانیم. جواب آن است که سبب این شبهت جهل است به شریعت و حقیقت، که گمان برده است که خلق را فرموده‌اند تا برای حقّ تعالیٰ کار کنند و این محال و باطل است؛ که کار خلق همه برای خویش است و قرآن دلیل است که می‌گوید «و من تزکی فانّما یتزکی لنفسه» «و من جاهد فانما یجاهد لنفسه». مثل این مدبّر جاهل چنان است که بیماری که وی را طبیب پرهیز فرماید پرهیز نکند و گوید طبیب	**وجه سیم:** جهل کسانی است که ایشان به خدای تعالیٰ و آخرت ایمان دارند، ایمانی ضعیف؛ ولکن معنی شریعت نشناخته‌اند، و گویند که «خدای را عزّوجلّ به عبادت ما چه حاجت است، و از معصیت ما چه رنج؟ که وی پادشاهی است از عبادت خلق مستغنی، و عبادت و معصیت نزدیک وی هر دو برابر است. و این جاهلان در قرآن همی بینند که می‌گوید «و من تزکی فانّما یتزکی لنفسه و من جاهد فانما یجاهد لنفسه و من عمل صالحاً فلنفسه». این مدبّر جاهلی است به شریعت، که می‌پندارد که معنی شریعت آن است که کار برای خدا می‌باید کرد، نه برای خویش. و این همچنان است که بیمار پرهیز نکند و گوید: «طبیب را از آن چه که فرمان وی برم یا

را از پرهیز من چه، وی را زیانی نیست اگر من فرمان وی نبرم و طاعت وی ندارم. و هرچند زیان کار بُوَد در خوردن استد سخن وی راست بُوَد ولیکن هلاک شود. طبیب نه برای آن فرمود تا جانب وی نگاه دارد و برای وی فرمان وی فرا برد، بلکه هلاک وی و راه شقاوت وی پیدا کرد و گر فرمان بَرَد شفا یابد و اگر نبرد هلاک شود، و طبیب از وی بی‌نیاز. پس حقّ تعالیٰ آدمی را از دو گوهر آفریده است. یکی کالبد و دیگر روح؛ چنان که کالبد آن وقت درست باشد که مزاج درست و معتدل بُوَد، واگر نه هلاک شود و بمیرد، و اعتدال وی به غذا و دارو است و آن طبیب داند روح را نیز غذایی است و دارویی و شفایی است و هلاکتی. عبارت از هلاکت وی دوزخ است. چنان که عبارت از هلاک کالبد مرگ است و غذای روح معرفت و محبّت حقّ تعالیٰ است، چنان که غذای تن نان

نبرم». این سخن راست است، ولکن وی هلاک شود، نه از سبب حاجت طبیب، ولکن از آنکه راه هلاک وی پرهیز ناکردن است، و طبیب وی را دلالت کرده و راه نموده: و دلال را از آن چه زیان که وی هلاک شود؟ و چنان که بیماری تن سبب هلاک این جهان است، بیماری دل سبب شقاوت آن جهان است؛ و چنان که دارو و پرهیز سبب سلامت تن است طاعت و معرفت و پرهیز معصیت نیز سبب سلامت دل است: «ولا ینجوا الّا من اتی اللّه بقلب سلیم».

است و دارویی که بیماری از تن وی ببرد تقویت است و طاعت داشتن اطبّاء روح انبیاءاند ... و هر که هوا و شهوت را برزیدن گیرد و طبیبان جاهل را مقتدای خویش سازد به هلاکتی رسد که عبارت از آن دوزخ است	
***	***
شبهت دوم: گروهی از عوام در فراخ روی و حدود شرع دست بداشتن، اعتماد بر این کنند که حقّ تعالیٰ کریم و رحیم است و رحمت وی بسیار است به هر صفت که باشد بر ما رحمت کند. جواب آن است که این سخن درست است همچنان که آن سخن اوّل که حقّ تعالی از طاعت ما بی‌نیاز است هم سخنی درست است. لیکن هر دو تلبیس شیطان است که بدین احمقان را از راه بتواند برد. امّا عاقل جواب شیطان باز دهد و گوید چنان که کریم و رحیم است شدیدالعقاب است و می‌بینیم که بسیاری خلق را در	**وجه پنجم:** جهل کسانی است به صفات حقّ تعالیٰ، که گویند حقّ تعالیٰ رحیم و کریم است؛ به هر صفت که باشد بر ما رحمت کند. و ندانند که چنان که کریم است، شدید العقاب است. و نمی‌بینند که بسیار خلق را در بلا و بیماری و گرسنگی می‌دارد ــ در این جهان ــ با آنکه کریم و رحیم است؛ و نمی‌بینند که تا حراثت نکنند و تجارت نکنند مال به دست نیارند، و تا جهد نکنند علم نیاموزند و هرگز در طلب دنیا تقصیر نکنند و نگویند «خدای عزّوجلّ کریم و رحیم است، بی‌تجارت و حراثت روزی بدهد» با آنکه خدای

این جهان در رنج و عذاب و گرسنگی و درویشی می‌دارد و خزانهٔ وی تنگ نیست. و باز آنکه کریم و رحیم است یک دانهٔ گندم نمی‌آفریند تا آنگاه که برزگر بسیار رنج نکشد، و یک درم سیم ندهد تا بیشه‌ور و بازرگان بسیار رنج بار و سفر نکشد، و هیچ آدمی را زنده نمی‌دارد تا آب و نان نخورد، و بیماران را شفا ندهد تا علاج نکنند. پس همچنان که توانگری و تندرستی را اسباب ساخته است که بر آن حاصل بیاید، کار آخرت هم، چنین است. ... و بیماری دل از هوا و شهوت بُوَد. چون کسی بُوَد که خویشتن را از هوا و شهوت باز ندارد، وی در خطر هلاک بُوَد چون اعتقاد دارد که معصیت است. لیکن چون اعتقاد اباحتیان دارد که خود زیانکار نیست بر خطر هلاک نباشد، بلکه به یقین هلاک شده باشد که کفر بُوَد و کفر زهرهلاک کننده است دوزخ را.

عزّوجلّ روزی ضمان کرده است و می‌گوید «وما من دابة فی‌الارض الا علی اللّه رزقها». و کار آخرت با عمل حوالت می‌کند و می‌گوید «و ان لیس للانسان الا ما سعی». چون به کرم وی ایمان ندارند، از دنیا و طلب رزق دست بندارند، و آنچه در آخرت گویند، به سر زبان باشد و تلقین شیطانی بُوَد، و اصلی ندارد.

***

شبهت سهم: گروهی از این قوم به ریاضتی مشغول شده باشند مدّتی پنداشته باشند که مقصود ریاضت آن است که از شهوت و خشم و صفات بشریّت یکبارگی پاک شوند و گمان برده باشند که شرع بدین فرموده است. چون مدّتی رنج برده باشند و ریاضت کرده و عاجز آمده از صفات خویش اعتقاد کرده باشند که این محال است. در شرع خلق را بدین فرموده است که صورت بندد که آدمی را که از این صفات آفریده‌اند، پاک شدن از این ممکن نیست. چنان که پلاس سیاه را سپید نتوان کرد، آدمی را از صفات بشریّت پاک نتوان کرد. پس کاری که محال است بدان مشغول نشویم.

جواب آن است که سبب حماقت جهل این کس است به شریعت که می‌پندارد که در شریعت بفرموده‌اند که باید که از شهوت و خشم و صفات

***

وجه چهارم: جهل کسانی است هم به شریعت از وجهی دیگر، که گفته‌اند: «شرع می‌فرماید که دل از شهوت و خشم و ریا پاک کنید، و این ممکن نیست، که آدمی را از این آفریده‌اند؛ و این همچنان باشد که کسی گلیم سیاه خواهد که سپید کند. پس مشغول بودن بدین طلب محال بُوَد». و این احمقان ندانستند که شرع بدین نفرموده است، بلکه فرموده است که خشم و شهوت را ادب کنند؛ و چنان دارند که بر شرع و عقل غالب نباشد، و سرکشی نکند، و حدود شریعت نگاه دارد، و از کبایر دور باشد، تا صغایر از وی عفو کنند و از وی درگذرند. و این ممکن است و بسیار کس بدین رسیده‌اند.

و رسول علیه‌السّلام نگفت که «خشم نباید و شهوت نباید» و وی نُه زن داشت و می‌گفت «اَنَا بَشَرٌ اَغْضِبُ کَمٰا یَغْضِبُ الْبَشَرُ» من بشرم و خشمگین شوم چنان

بشریّت پاک شود که شرع این نفرموده است. چگونه فرماید که رسول علیه‌السّلام می‌گوید که من بشرم خشمگین شوم همچنان که بشر. و از خشم بر وی بسیار دیدندی و حقّ تعالیٰ می‌گوید: و الکاظمین الغیظ . ثنا می‌گوید بر کسی که خشم فرو خورد نه بر کسی که خشم بردارد. و چگونه فرماید که شهوت نباشد که رسول علیه‌السّلام نه زن داشت، ... لیکن فرموده‌اند که شهوت و خشم را زیردست دارید و مگذارید که غالب شود بلکه چنان باید در فرمان عقل و شرع که اسب و سگ در فرمان صیّاد ... و سعادت آخرت صید نتوان کرد بی این دو صفت، لیکن به شرط آنکه زیر دست باشند؛ اگر غالب باشند سبب هلاک باشند. پس مقصود از ریاضت آن است که این دو صفت شکسته شوند و این ممکن نیست.

***

که بشر خشمگین شود. و حقّ تعالیٰ گفت «و الکاظمین الغلیظ و العافین من الناس». ثنا گفت بر کسی که خشم فرو خورد نه بر کسی که وی را خشم نَبُوَد.

***

شبهت چهارم: گروهی از این قوم مدّتی به ریاضت بنشسته باشند و در میان آن باشند که آوازی شنیده باشند و صورتی دیده باشند، خیال‌ها بدیشان نموده باشند، مانند خرابی باشند و هر حالتی که بدیشان گذشته باشد گمان برده باشند که چون این قدر برخلاف عادت ایشان را پیدا آمد خود به نهایت رسیدند و کار ایشان به کمال رسید و این را وصال نام کنند و گویند ما به مقصود رسیدیم و عبادت و ترک معصیت برای آن می‌بایست تا به وی رسیم. اکنون رسیدیم، ما را معصیت و نماز ناکردن زیان ندارد. و این احمقان بیشتر چنان مختصر عقل باشند که اگر کسی دیگر سخن حشمت ایشان فرو نهد و به ادب عیبت به نقصان سخن ایشان رعونت ایشان بشکند همه در عداوت وی ایستند و گر یک لقمه که طمع کرده باشند از ایشان درگذرد یا یکی از خواجگان به چشم	**وجه ششم:** جهل کسانی است که به خویشتن مغرور شوند، و گویند: «ما به جایی رسیدیم که معصیت ما را زیان ندارد، و دین ما دو قله گشته است، نجاست نپذیرد». و بیشتر این احمقان چنان مختصر باشند، که اگر کسی در یک سخن حشمت ایشان فرو نهد یا رعونت ایشان بشکند، در همهٔ عمر در عداوت وی نشینند، و اگر یک لقمه که طمع کرده باشند، از ایشان درگذرد. جهان بر ایشان تنگ و تاریک شود. و این ابلهان، که در مردی هنوز دو قله نشده‌اند، که بدین چیزها باک ندارند، دعوی ایشان را کی مسلّم باشد؟ پس اگر به مثل، کسی نیز چنان شده است که عداوت و شهوت و خشم و ریا گرد وی نگردد هم معذور نیست بدین دعوی. چه، درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درنگذرد، و ایشان به سبب خطا و معصیت نوحه می‌کردند و می‌گریستند، و به عذر مشغول می‌شدند! و

حقارت به وی نگرند، همهٔ جهان بر ایشان تنگ و تاریک شود. این ابلهان اگر مردمی تمام شده بودندی، خود از چنین چیزها پاک بدارندی. پس چون چنین صفات باشند، ایشان را از این دعوی کی مسلم بُوَد؟

پس اگر به مثل کسی نیز چنان شده است از عداوت و خشم و شهوت و ریا پاک شده، هم معذور نیست که به هیچ حال درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درنگذرد و ایشان به سبب خطا و معصیتی بر خویشتن نوحه کردند و می‌گریستند. و صدیقان صحابه از صغایر حذر می‌کردند، بلکه از بیم شبهت از حلال پاک دست بداشتند و همهٔ راه‌های تقوی می‌رفتند و از خطر کار نیستیء خویش آرزو می‌خواستند. این احمق به چه دانسته است که در جوال شیطان نیست و درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درگذشته است. که آنچه ایشان را زیان می‌داشت وی را زیان ندارد.

صدیقان از صحابه از صغائر حذر می‌کردند، بلکه از بیم شبهتی از حلال می‌گریختند. پس این احمق به چه دانسته است که در جوال شیطان نیست، و درجهٔ وی از درجهٔ ایشان درگذشت؟ و اگر گوید: «پیمبران هم چنین بودند، ولکن آنچه می‌کردند برای نصیب خلق می‌کردند» چرا وی نیز برای نصیب خلق همان نکند، که می‌بیند که هر که وی را می‌بیند تباه می‌شود؟! و اگر گوید: «تباهی خلق مرا زیان ندارد»، چرا رسول علیه‌السّلام را زیان می‌داشت؟ و اگر زیان نمی‌داشت، خویشتن را در عقوبت تقوی چرا می‌داشت، و یک خرما از صدقه از دهان بیرون انداخت، و اگر بخوردی خلق را از آن چه زیان بودی، که همه را مباح بودی خوردن آن؟ و اگر زیان می‌داشت، چرا این احمق را قدح‌های نبیذ زیان نمی‌دارد؟ آخر درجهٔ وی فوق

و اگر گوید پیغامبران هم چنین بوده‌اند، لیکن آنچه می‌کردند برای نصیب خلق می‌کردند، آنکه خرما از صدقه از دهان بینداخت، اگر بخوردی خلق را از آن چه زیان بودی که صدق همه خلق را حلال بود و اگر زیان می‌داشت، چرا این احمق را قدح‌های خمر زیان نمی‌دارد. آخر درجهٔ وی فوق درجهٔ پیغامبران نَبُوَد. بیش از آن نیست که درجهٔ قدح خمر فوق یک خرما بُوَد. چون خویشتن را به دریایی بنهد که صد خم شراب وی را تباه نکند و پیغامبران را به کوزه‌ها آب مختصر بنهد که یک خرما وی را زیان دارد. این مردی باشد که شیطان با سبلت وی بازی می‌کند و هر که عاقل بُوَد دریغ دارد زبان خویش از حدیث وی و دهان خویش از آنکه بر وی خندد.

امّا بزرگان دین آنند که بشناسند که هر که هوا اسیر و زیردست وی نیست، وی هیچ کس نیست

درجهٔ پیغمبران نیست، و بیش از آن نیست که درجهٔ صد قدح شراب فوق درجهٔ یک خرما! پس چون خویشتن را بدین پایگه بنهد که صد خم شراب وی را تبه بنگرداند، و پیغمبر را علیه‌السّلام، به کوزهٔ آب مختصر بنهاد، که یک خرما وی را بگرداند. وقت آن باشد که شیطان با سبلت وی بازی می‌کند، و ابلهان جهان از وی ضحکه سازند که دریغ بُوَد که عقلا حدیث کنند، یا بر وی خندند!

امّا بزرگان دین ایشانند که بشناسند که هر که هوا اسیر و زیردست وی نیست، وی هیچ کس نیست، بلکه ستوری است؛ پس بدین بشناسند که نفس آدمی مکار است و فریبنده است، همه دعوی دروغ کند و لاف زند که من زیردستم: از وی برهانی خواهد. و بر راستی وی هیچ برهان نیست، البتّه جز آنکه به حکم خویش نباشد، و به

بلکه ستوری است. پس بشناسد که نفس آدمی مکار و فریبنده است، همه دعوی دروغ کند و لاف زند که هوا بر دست من است. آن را برهانی خواهند و بر راستیء وی هیچ برهان نیست مگر آنکه به حکم خویش نباشد به حکم شرع باشد. اگر به طوع تن در این تواند داد، خود راست می‌گوید؛ و اگر فرا حدود شرع و فرمان حقّ تعالیٰ رسد، رخصت و تأویل گیرد تا موافقت شهوت و هوای خویش کند. [از اینجا تا ابتدای «شبهت پنجم»، برهان‌هایی را که در کیمیای سعادت بایسته دانسته، آورده است / اردستانی].	حکم شرع باشد. اگر به طوع همیشه تن در این دهد خود راست می‌گوید، و اگر به طلب رخصت و تأویل و حیلت مشغول شود، بندهٔ شیطان است، و دعوی ولایت همی کند. و این برهان تا به آخر نفس از وی طلب می‌باید کرد، واگر نه مغرور و فریفته باشد و هلاک شود و نداند. و تن در دادن نفس به متابعت شریعت هنوز اوّل درجهٔ مسلمانی است.
***	***
شبهت هفتم: گروهی از ملحدان که به آخرت ایمان ندارند، با اباحتیان در معاملت موافقت کنند، این سازند که آدمی چون نبات است، چون بمیرد نیست شود. و هرچه در قرآن و اخبار است از حدیث	**وجه دوم:** جهل گروهی است به آخرت، که پنداشتند که آدمی چون نبات است و یا چون حیوانی دیگر: چون بمیرد نیست شود، و با وی نه عتاب بُوَد و نه عقاب و نه ثواب. و سبب این، جهل است به نفس خویش، که

قیامت و بهشت و دوزخ و عقاب و ثواب، همه دروغ و تلبیس است. و این در این روزگار بر بسیاری کس غالب شده است که باطن ایشان به حقیقت کار آخرت را باور نداشته‌اند اگرچه به زبان می‌گویند که مؤمنیم و باشد نیز که پندارند که مؤمن‌اند و به حقیقت میان دل ایشان به شک آکنده است در حدیث آخرت یا به انکار آکنده است آنکه این قوم بر گمان یا به انکار به ترک شهوت و کاهلی نتوانند گفت.	از خویشتن همان می‌شناسد که از خر و گاو و گیاه. و آن روح که حقیقت آدمی است، آن را نمی‌شناسد، که آن ابدی است، و هرگز نمیرد، ولکن کالبد از وی بازستانند، و آن را مرگ گویند؛ و حقیقت آن در عنوان چهارم [: در معرفت آخرت] گفته آید.
***	***
[ادامهٔ شبهت هفتم:] و گروهی دیگرند از ملحدان که به حقّ تعالیٰ ایمان ندارند که کارها حواله با طبایع و نجوم است. امّا این کمتر باشد.	**وجه اوّل:** جهل گروهی است که به خدای عزّوجلّ ایمان ندارند. چه، وی را از گنجینهٔ خیال و وهم طلب کردند، و چونی و چگونگی وی جستند. چون نیافتند انکار کردند، و حوالت کارها با نجوم و طبیعت کردند، و پنداشتند که این شخص آدمی و دیگر حیوانات، و این عالم عجیب با این همه حکمت و

***

فصل: بدان که ایشان دو گروه‌اند. یکی آنند که به تقلید مجرّد این سیرت فرا گرفته‌اند که گروهی را دیدند که سخنی آراسته می‌گویند و ظاهر به مرقع و سجاده می‌آرایند و عیشی خوش می‌گذارند چنان که طبع آدمی است، ودعوی ولایت می‌کنند؛ ایشان را نیز این حال خوش آمده

ترتیب از خود پدید آمد، یا خود همیشه بود، یا فعل طبیعی است که وی خود از خود بی‌خبر بود. تا به چیزی دیگر چه رسد! و مثل این چون کسی است که خطی نیکو بیند نبشته، پندارد که آن از خود نبشته آمد، بی‌کاتبی قادر و عالم و مرید، یا خود همچنین همیشه نبشته بوده است. کسی که نابینایی وی تا بدین حد بُوَد، از راه شقاوت بِنَگَرْدَدْ! و به وجه غلط طبیعی و منجم از پیش [= در فصل پنجم: تشبیه طبیعی و منجم به مورچه] اشارت کرده آمد.

***

وجه هفتم: از غفلت و شهوت خیزد، نه از جهل، و این اباحت گروهی است که ایشان از این شبهت‌های گذشته خود هیچ شنیده نباشند. ولکن گروهی را بیند که ایشان بر راه اباحت می‌روند، و فساد می‌کنند، و سخن مزبق همی گویند، و دعوی تصرّف و ولایت می‌کنند،

است، به موافقت برخاستند و سیرت ایشان به ظاهر پیش .گرفتند و موقع پوشیده؛ چه، دانستند که در خرابات به هیچ حال عیش بدان خوشی نباشد که در میان ایشان که خراباتیان از فساد خویش اندوهگین باشند و شکسته دل. و این قوم شادمان که آن قوم خویش را پلید دانند و این قوم خویش را ولی دانند.

و جامهٔ ایشان می‌دارند. وی را نیز این به طبع خوش آید، که بر طبع وی شهوت و بطالت بُوَد، و رضا ندهد بر آنکه فساد کند، و نگوید که: «مرا از این عقوبتی خواهد بود» که آنگاه آن فساد بر وی تلخ شود، بلکه گوید: «این خود فساد نیست که این تهمت و این حدیث است» و نه تهمت را معنی داند و نه این حدیث را: این مردی باشد غافل پرشهوت و شیطان در وی کام یافته، و به سخن به اصلاح نیاید، که شبهت وی نه از سخن افتاده است.

ردّ غزالی بر اباحیّه

با مقدّمه و تصحیح اوتو پرتسل
ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل

اشاره

ترجمهٔ گزارش پرتسل از رسالهٔ ردّ اباحیّه به همراه متن افست شدهٔ این رساله، پیش از این توسط دکتر چنگیز پهلوان در کتاب زمینهٔ ایران‌شناسی (به کوشش چنگیز پهلوان ـ وحید نوشیروانی، تهران، تابستان ۱۳۶۴ ش، صص ۶۳ ـ ۱۱۸) منتشر شده بود و شایسته می‌نمود که همان متن در اینجا بیاید. امّا متأسفانه، به دلیل عدم دسترسی به آقای پهلوان برای کسب اجازهٔ انتشار مجدّد آن مقاله، این امر میسّر نشد. بنا بر این، مترجم، به رغم تمایل شخصی‌اش، از ترجمهٔ دوبارهٔ نوشتهٔ پرتسل، به دلیل اهمیّت آن، ناگزیر شد. و البتّه در این کار، ترجمهٔ آن عزیز را نیز در نظر داشت؛ چنان که شاید بتوان گفت این ترجمهٔ جدید در برخی موارد، به متن دوباره ویراستهٔ آن ترجمهٔ قدیم‌تر نیز می‌ماند. هرچند که این سخن، به معنای نادیده گرفتن فضل تقدّم زحمت آن بزرگوار در ترجمهٔ مقدّمهٔ پرتسل نیست. مشخّصات کتابشناختی این رساله (مقدّمه، متن فارسی و ترجمهٔ آلمانی متن) چنین است:

Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Gazālī gegen die ibāḥīja im persischen Text, herausgegeben und übersetz*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophische-historische Abteilung, 1933, Heft 7 (Munich, 1933).*

مقدّمه

۱. نقض احکام در تصوّف اسلامی[1]

تصوّف در تمام دوران‌های اسلامی و نیز مسیحی ادّعا داشته که والاترین صورت تحقّق مذهب است، امّا شکل‌های تجلّی آن در اینجا و آنجا اغلب با ایمان مذهبی و اخلاق راست‌کیش در تضادّ پنهان و آشکاری قرار داشته است. در حالی که مسیحیّت به علّت برخورداری از اصول عقاید مذهبی یکدست‌تر و اقتدار سازمان یافتهٔ استواری در وجود نظام اسقفی خود، آسان‌تر توانست گرایش‌های ستیهندهٔ فرقه‌های صوفیان را در داخل جماعات خویش فرو بهلد یا از خود براند،[2] ولی راست‌کیشی اسلامی هرگز نتوانست نمایندگان تصوّف را که صوفیان یا درویشان خوانده می‌شدند، به گونه‌ای موزون در درون خود جذب کند. بی‌شک صوفیان بزرگ، ایمان اسلامی و اصول عقاید اخلاقی آن را در عمل در سلوک اخلاقی خود محقّق کردند و نیز از جنبهٔ نظری در نوشته‌هایشان ترکیبی از اصول عقاید دینی، اخلاق و تصوّف را پدید آوردند؛ چنان که کتاب احیاء علوم الدّین[3] غزالی را می‌توان بزرگ‌ترین اثر نوشته شده در این زمینه

---

1. A. V. Kremer. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* (1868), ss.69-78, 89-100 ; I. Goldziher, *Vorlesungen Uber des Islam* (1925), SS.165-77; R. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914).

به ویژه در فصل: The gnosis

اکنون این بررسی‌ها را، با توجه به مجموعهٔ ارزشمند متن‌های کهنی که در کتاب ماسینیون آمده، بیشتر می‌توان بر دوران اوّلیّهٔ اسلام گستراند:

L. Massignon, *Recueil de textes inédits,* Paris, 1929.

۲. رایتسنشتاین به اهمیّت تاریخی آتاناسیوس در این فراگرد اشاره داشته است، نک:

Historia Monachorum und Historia Lusiaca (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 7) (1916), S.187.

3. C. Brockelmann, *Gesch. d. ar Lit.* I, S.422.

همچنین: Goldziher, *Vorl,* S.177

دانست. امّا تضادهای درونی از همان دوران آغازین در نطفه وجود داشت و در هیأت تصوّف بنیان گرفته بود.

علّت عمدهٔ برخورد راست‌کیشی با این جریان، بدون تردید در ویژگی خاصّ جذبه‌های زبان صوفیانه که استعاره‌هایی جسورانه به کار می‌گرفت و از قدرت تعبیر فراوان برخوردار بود، ریشه داشت. مجذوبان با بهره‌گیری از این زبان، برآن بودند که تجربه‌های درونی و موقعیّت‌هایی را توصیف کنند که برای بیان آنها هیچ واژه‌ای وجود نداشت. سراج بدین منظور رودخانه‌ای در حال طغیان را با توصیفی مؤثّر به تمثیل آورده است.[۱]

هرگاه قرار بود چنین سخنانی را بر اساس مفاهیم تنگ عقیدتی بسنجند یا از آنها نتایجی منطقی بگیرند، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شد. در عوض می‌بایست به آنها همچون خرده‌نگری‌هایی غلوآمیز دربارهٔ حقیقت‌هایی مشروط و محدود، نگریست. با این همه صوفیان توانستند به رفتارهای خلاف شریعت اسلامی خود جلوه‌ای از حقانیّت بدهند که غزالی در این رساله‌اش که به زبان آلمانی ترجمه شده، در ردّ آن می‌کوشد. کشاکش احکام در تصوّف اسلامی از سویی از مفروضات عقیدتی / اخلاقی نشأت می‌گیرد و از سوی دیگر از شرایط موجود تاریخی‌اش برمی‌خیزد.

یکی از مفروضات عقیدتی با بنیادی‌ترین مفهوم یزدان‌شناسی، یعنی توحید، مرتبط می‌شود، که به معنای یگانه کردن است:[۲] آنچه که علم کلام

---

۱. کتاب اللمع فی التصوف ، ویراستهٔ آر. ای. نیکلسون:
R. A. Nicholon [Gibb Memorial XXII (1914)], p.376.

۲. تفاوت‌های چهارگانهٔ توحیدی بر اساس کتاب عوارف [شهاب الدّین عمرو] سهروردی به عنوان مراتب استنباط می‌شود نک: نفحات الانس جامی، چاپ کلکته (Lees Persian Series), 1859, ar.17 ، کشف المحجوب هجویری، ترجمه از:
R. A. Nicholson in Gibb Memorial XVII (1911), pp.252, 278.

اوّلیّه در باب وحی در برابر خود یافت، صرفاً مفهوم خدایی واحد و متّصف به صفات بود، خدایی که از راه تشبیه و با همانند انگاشتن آدمی با او توصیف شده بود. مفهوم توحید در این مرحله در اساس با مفهوم یکتاپرستی تطبیق کرد. در ستیزی که علیه مفهوم انسان‌انگارانهٔ خداوند صورت پذیرفت، مفهوم یکتایی خداوند به مفهوم وحدت، به معنای بخش‌ناپذیری ذات و صفات، تبدیل شد. منابع قدیم‌تر تاریخ اندیشه‌ها، این تحوّل را برآمده از تأثیر فلسفهٔ یونانی می‌دانند.[1] با این حال ردّ اندیشه‌های انسان‌انگارانه در کتاب‌های کهن اسلامی،[2] چنان با ردّ اندیشهٔ قائل شدن به صفات برای خداوند پیوند یافته که گویی ایدهٔ تنزیه یا جدا ساختن ذات الاهی از صفاتش از کوشش‌های درونی اسلام برآمده تا این مفهوم را از اندیشه‌های انسان‌انگارانه پاک نماید. [توجه به] توضیحات هجویری که در الاهیّات مردی بس دانشور بود، نیز همین حسّ را برمی‌انگیزاند.[3]

معنی دیگری که صوفیان برای «توحید» قائل شدند همانا یکی شدن با خداوند از راه معرفت عرفانی (شهود ذاتی بلافصل) یا محبّت بود. این اندیشه از سویی، بدون آسیب‌پذیری از لحاظ دینی، به معنای وحدت با خداوند می‌توانست باشد، که در این حالت، فاعل و موضوعش حفظ می‌شدند، و از سوی دیگر هم آن را می‌شد به معنای وحدت ذاتی

---

1. *Die Dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam von al-Aš'ari,* herausgegebn von H. Ritter, Bibl. Isl Ib (1930), S.485.

۲. در این باره بنگرید به سخنان نقل شده از هشام بن حکم در این اثر: خیاط معتزلی، کتاب الانتصار، ویراستهٔ ه.س. نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵ م.

از این گذشته در متن‌های ناویراسته:

J. Schacht, *Der Islam* [Relegionsgeschichtliches Lesebuch von A.Bertholet 16] (1931) S.40, nr.10, S.61 nr.17.

۳. کشف المحجوب، ص ۳۰۷.

مابعدالطبیعی یا تصوّف همذاتی[۱] دانست که در گفتهٔ معروف حلّاج دیده می‌شود: «انا الحق»،[۲] و یا در ندای بایزید که هجویری تفسیر روانشناختی ظریفی از آن کرده[۳] و در نظر مسلمانان راست‌کیش طنینی کفرآمیز دارد: «سبحانی ما اعظم شانی، حسبی من نفسی حسبی. سبحانی سبحانی انا ربی الاعلی».

این مفهوم سرانجام با جملهٔ موجودات به جز خدا، چرخشی دیگر یافت. در اینجا توحید یعنی که خداوند به عنوان تنها موجود نشان داده شود، به نحوی که جز او، هر آنچه هست یا فیضان ذات اوست یا تصویری است وارونه و غیر واقعی.[۴] این تصوّر از خدا را هم می‌توان در این شعر لبید، "راست‌ترین سخنی که یک عرب بر زبان رانده است»[۵]، یافت: «همه چیز به جز خدا، باطل است».

مفهوم وحدت وجود اخلاق صوفیانه را به نتایج گسترده‌ای راه برد: زیرا خدا به عنوان تنها موجود واقعی، همچون تنها موجود عامل و تنها

---

۱. بسته به استنباطی که از این نوع توحید می‌شود، فنا نیز باید معنی گردد، بنگرید به کشف المحجوب، صص ۲۴۲ - ۲۴۶ ؛ و نیز نک:

R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* [Türk. Bibl.18] (1914), S.89.

او از ص ۴۹ به بعد، بررسی جامعی در باب توحید دارد.

۲. ماسینیون دربارهٔ او به بررسی پرداخته است:

L. Massignon. *La passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Islam*. 2 Bde. Paris, 1922.

او در رابطه با این گفته مقاله‌ای دارد. نک:

Der Islam, III (1912), ss. 248-57.

۳. کشف المحجوب، ص ۲۵۴ ؛ در ص ۳۹ لمع تفسیر جنید وجود دارد:

Recueil, p.30, nr.10.

4. Nicholson, *The Mystics*, p.80.

۵. بنا بر ص ۴۳۵ لمع، حضرت محمّد(ص) باید شعر او را چنین توصیف کرده باشد. [لمع: قال سیّد الاولین و الآخرین صلعم اصدق کلمة قالتها العرب قول لبید، ألاکلّ شیء ماخلا اللّه باطل. نقل از چاپ عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۸۰ ق، ص ۴۶۷ / م].

علّت اعمال بشری نیز در نظر گرفته شد. «هر کس که سوای خدا علّت‌هایی ببیند، مرتکب چند خدایی می‌شود».[1] این نظر که می‌توانست بر آیه‌های ۴ و ۹ سورهٔ ۵۷ قرآن تکیه کند،[2] با این مضمون که خدا شما را و همهٔ اعمالتان را آفرید، در علم کلام،[3] به ویژه در میان اشعریان، نیز طرفدارانی داشت، ولی به هرحال در اینجا و آنجا بر اثر مفهوم «اکتساب»، یعنی دست زدن به کارهای شایسته توسط آدمی، نرم‌تر و متعادل‌تر شد. [بنا براین، آموزه]، آدمی تا آنجا که وجود امر بد را به طور کلّی انکار نکند، در برابر خوب و بد مسئولیّتی ندارد. بنا بر لمع (۴۳۱) بوده‌اند صوفیانی که نصّ صریح شریعت را رعایت نکرده و دلیل می‌آورده‌اند که اعمالشان از روی اجبار بوده است. این نظر در کلام جهمیّه نیز مطرح شده است.[4] در اینجا چنین گزارش شده است: وقتی از سهل پرسیدند که دربارهٔ انسانی که ادّعا دارد: «من چون دروازه‌ای هستم، حرکت نمی‌کنم، مگر آنکه به حرکت درآورده شوم» چه می‌اندیشد، در پاسخ گفت: این سخن را تنها یک صدیق یا یک زندیق می‌تواند گفته باشد». «صوفی با فنا کردن خود در خدا چون کودکی در آغوش مادر می‌شود، همچون مرده‌ای

---

1. R. A. Nicholson, "The Lives of ʿUmar ibn u' 1-Farid and Muhiyyu'ddin ibn u'1-ʿarabi" *JRAS* (1916), p.816.

نشانه‌های اختصاری و آوانویسی من در این مقاله در مجموع با روش نشریّه‌های علمی/اسلامی آلمان منطبق است.

۲. نقل قول‌هایی که در زیر از قرآن می‌آید بنا بر چاپ رسمی مصری آن است، نه مطابق با آیه‌شماری دلبخواه فلوگل که تاکنون در اروپا رایج بوده است.

۳. هارتمن به ارتباط میان تصوّف اوّلیّه و معتزله اشاره کرده است، در:
Der Islam, VI (1916), S.34.

۴. منظور پیروان جهم بن صفوان (کشتهٔ ۱۲۸ ق) است که قائل به جبر بودند و صفات ازلی را نفی می‌کردند. در نظر آنها، ایمان امری واحد بود و به همین دلیل هم میان ایمان امّت و ایمان انبیاء تفاوتی نمی‌نهادند / م.

در کفن یا در دستان مرده‌شوی».[۱] در تحوّل بعدی این اندیشه، مفهوم گناه معنی دیگری یافت. اعمال آدمی، دیگر، گناه محسوب نمی‌شدند، بلکه گناه عبارت بود از همان صفات و ذات بشری، که با فنای کامل یا توحید محو می‌گردید، چنان که از توضیحات تفسیر ابن‌عربی دربارهٔ آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ ۴ و آیهٔ ۲۹ سورهٔ ۳ به وضوح برمی‌آید،[۲] و نیز در لمع (۴۳۳، همچنین ۴۲۷) به عنوان آموزهٔ صوفیان بغدادی محکوم شده است. به گفتهٔ تور آندره تردید بسیاری هست که آیا بر اساس آموزهٔ ابن‌عربی، آدمی پس از آغاز پیمودن مراتب تصوّف، به نحوی مسئول آنچه که بر او می‌گذرد، باشد یا نه؟[۳] آدمی همان‌گونه که در آغاز، روح خود را شخصاً به گناه نیالوده، پس در رهایش از قید و بند وجود خویش نیز مسئول نیست، و بدین ترتیب، در واقع نه در برابر گناه مسئول است و نه در برابر صواب ... بلکه تنها در ژرف‌ترین مرحلهٔ معنوی [اوست که] از گناه واقعی می‌توان سخن به میان آورد.

از این گذشته، اندیشهٔ وحدت با الوهیّت می‌تواند رابطهٔ آدمی با او را که در مکاشفه به معنای عبودیّت است، به رابطهٔ دوستانه‌ای بدل کند که در چارچوب آن، وظایف [شرعی] به پایان می‌رسند. «وقتی کسی به خدا رسید، آزاد شده و هنگامی که آزاد شد رابطهٔ عبودیّت برای او پایان پذیرفته است».[۴] چنین نظری را از قول رباح قیسی و کلیب نیز نقل

---

1. Tor Andrae, "Die Person Muhammeds" *[Arch. d'Études Orient. 16]*, Stochkholm, 1918, S.163.

۲. ترجمهٔ آن در تور آندره، همان، پیشین، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۲.

۴. لمع ص ۴۲۰. این فکر به ویژه در متن‌های بعدی که توسط شراینر معرّفی شده‌اند، آشکارا بیان شده است [*ZDMG* III, 1899, S.u.!] .

[لمع: مادام بینه و بین اللّه تعالیٰ تعبد فهو مسمی باسم العبودیه فاذا وصل الی اللّه فقد صار حراً و اذا صار حراً سقطت عنه العبودیة / م] .

کرده‌اند[۱]: «محبّت به خدا بر دل‌ها، هواهای نفس و خواست‌هایشان چیره می‌شود... و آنگاه که بدین پایه برسند به چنان منزلتی دست می‌یابند که دوستی خدا را به دست می‌آورند. در این هنگام، دزدی، زناکاری و می‌گساری و دیگر زشتکاری‌ها از زاویهٔ دوستی میان آنها با خدا مطرح می‌شود و نه از بابت حلال [شرعی] بودن، بلکه به خاطر دوستی، هم چنان که روا است که یک دوست بدون اجازت دوست خود از مال او برگیرد». از این گذشته حلّاج[۲] می‌گوید: «بدان که آدمی تا هنگامی که به منزلت توحید نرسیده است، بر فرش شریعت قرار دارد. امّا به محض دستیابی بدین منزلت، دیگر با هراس به شریعت نمی‌نگرد... و شریعت در نظر او بی‌معنا می‌شود». نگرش قرمطیان فقط ادامهٔ همین طرز تفکر است که عمل به آداب شریعت را فضیلت‌آمیز و فراسوی تکلیفی می‌دانند که آدمی در برابر خدا ملزم به انجام آن نیست.[۳]

مطلب دیگری که نطفه‌های تضاد با عقاید راست‌کیشی را در درون خود داشت، نظریّهٔ صوفیان دربارهٔ معرفت مستقیم و تجربی به خدا بود،

---

1. Massignon, *Recueil,* p.7, nr.4.

[و منهم صنف من الروحانیه زعموا ان حب اللّه یغلب علی قلوبهم و اهوائهم و ارادتهم و حتی یکون حبه اغلب الاشیاء علیهم فاذا کان کذلک عندهم کانوا عنده بهذه المنزلة وقعت علیهم الخلة من اللّه فجعل لهم السرقة و الزنا و شرب الخمر و الفواحش کلها علی وجه الخلة التی بینهم و بین اللّه لاعلی وجه الحلال و لکن علی وجه الخلة کما یحل للخلیل الا خذ من مال خلیله بغیر اذنه، منهم رباح و کلیب کانا یقولان بهذه المقاله و یدعون الیها ... / م].

همچنین در این‌باره بنگرید به: Pedersen in *OLZ* 34 (1931), p.201

2. Massignon, *Quatre texes inédits*, Paris, 1914, p.80

3. Massignon, *Essai sur les origines du lexique tehnique de la mystique musulmane* (1922), p.94.

همچنین بنگرید به مقالهٔ «قرامطه» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش اوّل، ج ۲ ، ص ۸۲۵ ، ستون دوم.

[آن هم] در برابر معرفت استدلالی که از طریق علم‌آموزی و از راه پژوهش کسب می‌شود. به گفتهٔ قرشی خداوند «لم یردهم الیٰ علومهم المردودة الیٰ استخراجهم بحکم عقولهم و لم یحوجهم الی الرسوم من حکمه حکما بهم بل کان هو لسانهم الذی به ینطقون و بصرهم الذی به یبصرون...».[1] قابل توجه است که ابونصر سراج با دلبستگی یکسره‌اش به راست‌کیشی و توجیه شریعت، در کتاب خود با کمال صراحت در کنار دو منبع اصلی ایمان، یعنی قرآن و سنّت، از معرفت صوفیانه‌ای یاد می‌کند که مستقیماً به قلب صوفیان وحی می‌شود.[2] او به رغم آنکه به طور اصولی قرآن و سنّت را به عنوان منابع اوّلیهٔ ایمان به رسمیّت می‌شناسد، امّا در عمل در اینجا هم برای معرفت صوفیانه قائل به برتری و ترجیح است، تا حدّی که در نظرش این معرفت، برای باطن آدمی معیار بلاواسطهٔ اخلاقی است و عمق معنای حقایق و ضوابط زندگی را که از نظر انسان‌های عادی پوشیده است، به دست می‌دهد.[3] طبیعی است که این بلند پایگی می‌توانست صوفیان را از زمرهٔ علمای شریعت مستثنی کند و به تحقیر علم راه برد، چنان‌که در رسالهٔ ردّ اباحیّه غزالی عنوان می‌شود. مشابه این تحقیر یا حتّی بدنام کردن کلام را نزد مشایخ بزرگ فقه می‌یابیم که در کتاب قواعد العقائد غزالی هم مطرح شده است.[4] بی‌تردید تصوّف اسلامی به ویژه بر اهمیّت نیّت باطنی در برابر تقدّس در عمل تأکید می‌کند. در نظر حسن بصری نیّت مؤثرتر از عمل است.[5] گفتهٔ مشابهی از ابوحبیب راعی

---

1. Massignon, *Recueil*, p.76; *Schacht, I C,* p.108.

۲. لمع، صص ۲۳ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۸۵ ـ ۸۶ . ۳. «استنباط»، نیز نک : لمع، صص ۸۰ به بعد.

۴. در احیاء العلوم، بخش اوّل، فصل هفتم.

۵. [النیت ابلغ من العمل/م]. *Recueil*, p.2, nr.4.

همچنین در : لمع، ص ۱۵۲ ؛ در احیاء العلوم در این زمینه به ویژه بنگرید به فصل آداب حج گزاردن.

روایت شده است: «نیّت مؤمنان بهتر از اعمالشان است»،[1] و بدین‌سان برای درونی کردن مذهب و دستیابی به نوعی فرهنگ باطنی کوشیده‌اند، چنان که این مطالب به ویژه در نوشته‌های حارث محاسبی (: محاسبه‌گر باطن) و غزالی جلوه‌گر می‌شوند. با این حال، تأکید بیش از اندازه بر این نگرش باطنی با این خطر همراه بود که عمل به آداب شریعت نادیده گرفته شود. در این رابطه می‌توان به این گفتهٔ رابعهٔ صوفی نگریست: «آنچه من می‌خواهم "خداوند" خانه است، مرا با خود خانه چه‌کار است؟».[2] کعبه در نظر او «صنمی است پرستیده شده بر روی زمین که باری تعالیٰ نه بدان در آمده و نه از آن برون رفته است».[3]

در ادّعای صوفیان در باب ارائهٔ مفهومی ژرف‌تر از وحی، نطفهٔ نگرشی غیرقابل قبول از نظر راست کیشان وجود داشت که حقیقت را نسبی یا دوگانه می‌دانست. غزالی این نظریّه را در نوشتهٔ خاصّی علیه باطنیّه ردّ کرده است.[4] غزالی در زیر پوشش نام باطنیّه گرایش‌های گوناگون الحادی (شیعی) را جمع کرده است. به اعتقاد باطنیّه تنها منبع ایمان و معرفت امامی معصوم و حاضر در همهٔ دوران‌ها است که از خانوادهٔ پیامبر برخاسته است. در نظر باطنیّه تنها این امام می‌تواند مفهوم

---

۱. کشف المحجوب، ص ۹۰ [نیت المؤمنین خیر من عمل. کشف المحجوب، ص ۱۰۹ ، به کوشش ژوکوفسکی، چاپ تهران / م].

2. M. Smith, *Studies in early mysticism*, London, 1931, p.219.

3. Massignon, *Recueil*, p.8, nr.8.

آخرین بخش این جمله به این معناست که خدا هیچ‌گاه با کعبه کاری نداشته است. امّا با تغییر مسندالیه، می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد که کعبه «هرگز بدون خدا نبوده است»، به این معنی که خدا در همه‌جا حاضر است.

[اصل عربی جمله: قال (علی الحریری) قیل عن رابعة انها حجت هذا [ای البیت] الصنم المعبود فی‌الارض و انه ما ولجه الله و لا خلا منه / م].

4. I, Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* (de Goeje - Stiftung 3) 1916.

ظاهری نصوص را شرح دهد، مسائل مورد تردید در قرآن و سنّت را حل کند و در مسائل عقلی به استنباط بپردازد. بدین ترتیب، حوزه‌های فکری مربوط به طرد علم نظری و اباحیگری ردّ کردهٔ غزالی در رسالهٔ اباحیّه، با یکدیگر همداستانند. هارتمن نیز به شباهت‌های موجود میان سلسلهٔ صوفیه و این سلسلهٔ امامان شیعی باطنیّه، توجه دارد.[1]

تمایل صوفیان به متمایز کردن خود از انبیاء، به تمامی در راستای گرایش یاد شده بود که در موضوع مربوط به برتری و بلند پایگی اولیاء که بسیار مورد بحث قرار گرفته، بیان می‌شود. بر اساس رأی ابن‌عربی در فتوحات «تبرّک یافتن در اسرار نهانی از جملهٔ امتیازات خاصّ انبیاء نبوده و بر شریعت موقوف نباشد». بنا بر لمع (۴۲۲) این نظر که از سوی صوفیان عراق هم عنوان شده، بر داستانی متّکی است مربوط به ارتباط خضر[2] با حضرت موسی که یادآور این نکته در انجیل یوحنّاست (۳، ۸): باد هرجا که بخواهد می‌وزد (Spiritus ubi vult spirat)، و بدین ترتیب توجیه می‌شود که «خداوند رحمت‌های خاصّ خود را به هر کس و هرجا که اراده کند عطا می‌نماید». این نکته [مبتنی بر] استدلالی است که حتّی سراج هم تقریباً در برابر آن تسلیم است. این نگرش تصوّف نسبت به وحی مذهبی فقط یک گام دیگر با بی‌تفاوتی مطلق مذهبی فاصله دارد که گلدتسیهر آن را در کتاب درس‌هایی دربارهٔ اسلام (۱۷۰) به اندازهٔ کافی آشکار نموده، یا با بی‌خدایی مطلق که در شبهه‌های غزالی در رسالهٔ اباحیّه مشخّص شده است. به ویژه در ارتباط با شبههٔ هشتم رسالهٔ غزالی سخنی

1. *Der Islam*, VI (1916), S.40.

به نظرم مفهوم سلسله در آغاز اسلام خیلی روشن نبوده و مسیر آن از طریق «مرشد نوآموزان» در رهبانیّت مسیحی هموار شده است، شاید هم سنّت‌گرایی که در اسلام امری معتبر بود بر شکل‌گیری طبیعی آن اثر گذاشته باشد.

۲. خضر شخصیّتی است مردمی که در اغلب قصه‌ها و افسانه‌ها وجود دارد.

که گ. یاکوب از واسطی نقل می‌کند تصویر روشنی بـه دست مـی‌دهد: «صوفی را به خدا نیازی نیست».[1]

دلیلی دیگر برای ستیز احکام که خاصّ تـصوّف نـیست و بـا اصـول عقیدتی مذهبی برخورد دارد این است که آدمـی تـقدیر ازلی دارد. ایـن مطلب در ششمین شبههٔ رسالهٔ غزالی مطرح شده است. از تـلبیس ابـلیس ابن‌جوزی برمی‌آید که این وجه از تقدیرگرایی، به ویژه در میان صوفیان غلبه داشته است.[2]

اخلاق و ترتیبات خاصّ تصوّف هم تا اندازه‌ای با مذهب رسـمی در تضادّ بود. اسلام برخلاف عهد جدید با مفهوم توصیه‌های انجیلی در باب رفتار آدمی به منظور توجیه آرمان فقر و پاکدامنی آشنا نیست، بلکه قرآن و تقلید از سنّت پیامبر را معیار می‌داند. پیامبر در ارتباط با مسئلهٔ مـوضع آدمی در قبال مال دنیا و اصولاً نسبت به اخلاق خود، میانه‌روی طلایی را برگزید.[3] از همان آغاز دربارهٔ پسندیده بودن اختیار آزادانهٔ فقر بحث‌هایی درگرفت. گذشته از نشـانه‌های مـوجود در کـتاب‌های حـدیث، یکـی از سندهای اوّلیّه و از جهات بسیاری مهم، تحسین حارث محاسبی از فـقر است که متن کامل آن در احیاء العلوم آمده است.[4] مسئلهٔ فـقر گـذشته از خدشه‌پذیری نظری، می‌توانست یاریگر آرمـانی بـاشد کـه صـوفیان در

---

۱. بنگرید به ص ۹ پیشگفتار هارتمن بر این کتاب:
Hartman, *Al-Kušairi* (Türk. Bibl, 18), IX.

2. Schacht, *Der Islam*, S.135.

فهم تقدیر ازلی به ویژه از راه علم باطنی میسّر می‌شود که فقط به صوفیان الهام می‌گردد.

3. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II (1890), S.397,

دربارهٔ رأی ابن‌جوزی در این زمینه نک:

Schacht, I C, p.131

و در ارتباط با تجرّد بنگرید به ص 136 همان اثر.

۴. فصل سوّم در باب نکوهش ثروت و ستایش فقر.

راهش می‌کوشیدند و بر اعتماد بی‌چون و چرا به خداوند بنیاد گرفته بود؛ این آرمان مبتنی بود بر آسانگیری و بی‌قیدی در قبال گذران زندگی، و آن قدرها که به صدقات و موقوفات اتّکا داشت، بر پارسایی و تقویٰ متکی نبود.[۱] تصوّف اصیل مخالف گدایی بود[۲] با وجود این صوفیان پرسه‌زن به مصیبتی می‌ماندند که در این گفتهٔ روایت کردهٔ سُبکی از امام ابومظفر بن سمعانی آشکارا بیان شده است: «خداوند ما را از سه چیز در امان بدارد، هرگاه این سه در خانهٔ ما را بشناسند. کژدم، صوفی، موش».[۳]

فرقه‌ای از صوفیان بر این باور بودند که وجود نیّت پاک و ناخودپسندانه به ویژه وابسته است به اینکه آدمی با پنهان داشتن اعمال نیک و آشکار نمودن خطاهای خویش هرگونه اثری از تظاهر یا تزویر را سرکوب کند و از احترام همنوعانش به تمامی چشم بپوشد. این فرقه که ملامتیّه نامیده می‌شود از حمدون قصار نیشابوری (م ۲۷۱ ق)[۴] برآمده و در بنیاد آن امر شبهه‌برانگیزی یافت نمی‌شود، امّا چنان که از لمع (ص ۴۲۱) و ردّیهٔ غزالی برمی‌آید، در جهتی تکامل می‌یابد که این تحقیر آدمی از راه رعایت نکردن آداب شریعت و یک زندگی آزار برانگیز تحقّق پذیرد.[5] در عین حال، نیّت ناخودپسندانه، داشتن هرگونه ادّعایی در قبال خدا را نفی می‌نمود و در نتیجه به مفهوم «عشق کامل به خدا» که ذاتی

---

۱. ابن‌الجوزی، ناموس XI، سخنی از شافعی: اساس تصوّف تنبلی است. همچنین: Hartmann, *al-Kušairi*, 30 پی‌نوشت

2. Hartmann, *al-Kušairi*, III.

۳. معید النعم، ترجمهٔ آلمانی رشر، ۱۹۲۵ م، ص ۱۲۹.

۴. لمع، ص ۴۲۱، و تذکرة الاولیاء فرید الدّین عطار ویراستهٔ نیکلسون (Persian Hist. texts III) ed. Nicholson, 1905, II, p.331.
نفحات الانس جامی، صص ۸ - ۹ و ۶۷.

5. R. Hartmann, "as-Sulamī's al-Malamatija" in *Der Isam* VIII (1918), SS.157-203.
در اینجا همچنین، قضاوتی تاریخی / مذهبی در باب جلوه وجود دارد.

مسیحیّت است نزدیک می‌شد امّا اسلام اوّلیّه با آن آشنایی نداشت. عشق کامل به خدا یعنی آنکه او را بی‌نظرداشت پاداش و جزای الاهی، صرفاً برای خودش بطلبند. برای نخستین بار رابعهٔ صوفی این مفهوم را به وضوح تعریف می‌کند: «من از ترس دوزخ به خدا خدمت نکرده‌ام و گرنه مزدوری قابل ترحّم می‌بودم، و نه برای عشق به بهشت، وگرنه خدمتکار بدی می‌بودم، بلکه فقط از سر عشق و اشتیاق، او را خدمت کرده‌ام».[1] و در همین رابطه داستانی هست که در آن رابعه بر آن بوده که آتش در بهشت زند و آب در دوزخ ریزد تا این هر دو «حجاب» را از پیش خدا بردارد.[2] همچنین بنا بر رأی بایزید بسطامی «بهشت، بزرگ‌ترین حجاب است، زیرا اهلش خود را با آن خرسند می‌دارند، و هر کس که خود را با بهشت راضی کند، به چیزی جز خدا خرسند شده است».[3] شکل باژگونهٔ این اندیشه‌ها را در آخرین فصل رسالهٔ اباحیّه می‌یابیم که در آنجا چشم‌پوشی داوطلبانه از امور این جهانی محکوم شده است.

شاید اشاره به این مسئله لازم نباشد که افزون بر امتیازات مادّی برآمده از لباس روحانیّت، به ویژه احترام مردم عادّی به صوفیان پاک نهاد

---

۱. قوت القلوب از ابوطالب المکی II ص ۵۷، و
M. Smith, *Rābi'a the mystic,* Cambridge, 1928, S.102.

2. *Recuil*, p.8, nr.9
[اصل داستان: روزی جماعتی از صاحب‌دلان دیدند که رابعه به دستی آتش گرفته بود و به دستی آب و با استعجال می‌دوید، سؤال کردند که ای بانوی آخرت کجا می‌روی و در پی چیستی، گفت می‌روم آتش در بهشت زنم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهروان از میانه برخیزند، و مقصد معیّن شود، و بندگان خدا، خدا را بی‌غرض رجا و علّت خوف خدمت کنند، چه اگر رجای جنّت و خوف حجیم نبودی، یکی حقّ را نپرستیدی، و مطاوعت ننمودی؟ / م].

3. Recueil, p.30, nr.13.
[اصل گفته: الجنة هوالحجاب الاکبر لان اهل الجنة سکنوا الی الجنة و کل من سکن الی الجنة سکن الی سواه، فهو محجوب / م].

در سراسـر زنـدگیشان انگـیزه‌ای بـود کـه افـراد بـدون کـوشش جـدّی و [احساس] رسالت درونی به انجمن‌های آنان بپیوندند.

از جمله آداب شبهه برانگیز تصوّف کـه در نـزد صـوفیان قـبول عـامّ نیافت،[1] سماع (به معنی شنیدن) بود. سماع شکلی از عبادت خدا بود که در آن قرآن و نیز سرودهای دیگر، اغلب با محتوایی هیجان‌انگیز، خوانده می‌شد. تأثیر سحرانگیز آوازهای خوش انسانی ــ که حتّی در تلاوت قرآن به هنگام انجام مراسم دینی قدرتی خاصّ در حیات عـاطفی مسـلمانان دارد و غربیان آن را نمی‌فهمند ــ، طنین محسور کنندهٔ آلات موسیقی، به ویژه نی،[2] و نیز هیجاناتی که بر اثر خواندن اشعار برانگیخته می‌شد، ابزار دست یافتن به جذبهٔ پیوند عشق با خدا بود. از همان آغاز، رسمی بسیار گسترده وجود داشت که می‌کوشید از راه دیدار نیکو منظران یا معاشرت با آنان، عشق به خدا را برانگیزاند. در فصل مربوط به محبّت به خدا، در کشف المحجوب (۳۱۰) ویژگی این عشـق جـذبه‌آور بـه عـنوان حـالتی از احساسات متعالی عشقی، به کفایت توضیح داده شده است. اینکه چنین ابزارهـایی بـرای مـقاصد دیگـری جـز تـقوی مـورد سـوء استفاده قـرار می‌گرفت، آشکار است[3] و به هر حال این رأی غزالی در رسالهٔ اباحیّه کـه این‌گونه ابزارها را انگیزه‌ای برای پیوستن به گـروه‌های صـوفی مـی‌دانـد کاملاً قابل قبول است.

تسلیم شدن زنان به مشایخ به قصد تبرّک یافتن، رسمی است که غزالی در رسالهٔ اباحیّه به شدّت با آن می‌ستیزد و به شکلی مـحترمانه‌تر تـوسط

---

1. H. Ritter, "Der Reigen der tanzenden derwische", in *Zeitschr, f. Vergl, Musikwissenschaft* I (1933), ss.28 ff.

۲. دربارهٔ نای نی در مثنوی [معنوی] جلال الدّین [محمّد بلخی] بنگرید بـه تـرجـمهٔ آلمـانی اشعارش توسط ریتر در این مقاله:
"Nachdichtungen persischer poesie" in *Festschrift f. Gg. Jakob* (1932), S.222.

3. I. Goldziher, "Ali b. Meimün al-Maghribi" in *ZDMG* XXVII (1932), S.327.

هجویری (ص ۲۴۷) روایت شده است.[1] به گفتهٔ هجویری، ابوعبداللّه محمّد بن خفیف شیرازی چهارصد عقد ازدواج بسته بود، چرا که افراد محترم شهر دختران خود را بدان امید به او تقدیم می‌کردند که توسط آن ولی تبرّک بیابند. او با آنان همبستر نمی‌شد، بلکه تنها چند تنی را نزد خود نگاه می‌داشت تا بتواند در برابر منظر آنان خویشتن‌داری خود را بیازماید ـ این مایه‌ای است که در مسیحیّت نیز زیر عنوان Virgines Subintroducate مشهور است ـ، و [دلیل دیگرش] دست‌یابی به جذبه بود. افراط کاری‌هایی که غزالی در رسالهٔ اباحیّهٔ خود بدانها اشاره دارد، گواه این واقعیّت است که مورد گزارش کردهٔ هجویری، در تاریخ تصوّف موردی استثنایی نیست.

مطلقاً نباید چنین تصوّر کرد که هرجا که اباحیگری در نزد صوفیان بروز نموده، ملاحظات نظری علل بلافصل آن بوده‌اند. این ملاحظات بیشتر به عنوان توجیهی در قبال راست‌کیشی به کار می‌رفتند، در حالی که خود این امر بر پیش زمینه‌های تاریخی مبتنی بود. در این رابطه می‌باید پرسید که آیا ستیز احکام در تصوّف در دوران پیش از اسلام ریشه دارد و [خاستگاهش] به سان مرقع[2] صوفیان به رهبانیّت مسیحی و مذاهب

---

۱. عجیب است که این گزارش در ترجمهٔ فارسی سیرهٔ ابن‌خفیف نوشتهٔ دیلمی وجود ندارد. بنگرید به نسخه‌های خطی شرقی برلین، قفسهٔ 303؛ در فهرست فارسی شمارهٔ 605؛ و کتابخانهٔ کوپرلو استانبول، نسخهٔ شمارهٔ ۱۵۸۹، برگ‌های ۳۷۹ آ ـ ۴۰۶ ب.

۲. جامهٔ صوفیان دو شکل کلّی و مختلف داشت: ۱. لباسی با رنگ طبیعی، یعنی سفید و پشمینه (صوف = پشم، و اسم صوفی از همین‌جا برمی‌آید)، که آن را می‌توان به لباس راهبان مسیحی شبیه دانست، ۲. مرقع، جامه‌ای بود اغلب از پارچهٔ آبی رنگی که وصله‌هایی بر آن دوخته شده است.

تور آندره (ص ۲۶۸) به درستی احتمال می‌دهد که میان این لباس با لباس کیهانی مذاهب رمزآمیز یونانی ارتباطی وجود دارد. توضیح بیشتر در بارب پوشاک صوفیان بنگرید به کشف المحجوب؛ و نیز نک:

L. Massignon, *La passion*, pp.49 ff; Idem: *Essai sur les origines du lexique*

رمزآمیز یونانی بازمی‌گردد؟ از منابع اسلامی دربارهٔ صوفیان چنین برنمی‌آید. این منابع مدّعی‌اند که می‌دانند چه کسی نخستین لباس تصوّف را برتن کرده، و بنیان‌گذار ملامتیّه چه کسی است. آنها الحادهای درون تصوّف را برآمده از بدفهمی آرمان‌های پیشینیان می‌دانند. در نظر آنها مسلّم است که نخستین دوران تصوّف، دوران اولیاء «واقعی» بوده است، یعنی سرمشق نسل خودشان که در باب افول آن نمی‌توانند به اندازهٔ کافی شکوه کنند.[۱] در ارتباط با این شیوهٔ نگرش، پژوهش‌های جدید دربارهٔ تصوّف اسلامی در دو قرن نخستین نیز صرفاً به یک فرقهٔ جدّی ریاضت‌کش آن توجه داشته است.[۲] با این وجود، به احتمال هدف نوشته‌های منابع موجود می‌تواند تاریخ‌آرایی باشد. این امر را می‌توان در گرایشی یافت که در تنظیم زندگینامهٔ پیامبر تأثیر داشت و به دنبال پدیدار کردن شباهتی با کیش قدّیسان مسیحی بود تا دورانِ اوّلیّهٔ اسلام را جلوه‌ای آرمانی بدهد. در موعظهٔ یاد شدهٔ حارث در بالا به تکرار به موضوع دوران‌های گذشته به عنوان یک الگو، برمی‌خوریم. در نفحات الانس از حمدون قصار این گفته نقل شده است: «هر که اندر سیرت سلف بنگرد تقصیر خویش بیند و واماندگی از درجه‌های مردان».[۳] امّا تحقیقات انجام شده نمایانگر وجود ارتباطی نزدیک میان رهبانیّت مسیحی و تصوّف

---

technique de la mysitique musulmane (1921), p.131.

۱. بنگرید به رسالهٔ قشیریّه.

2. R. A. Nicholson, "A historical enquiry concerning the origin and development of sufism", in *JRAS*, 1906, p.329

همچنین:

M. Smith, "Studies in Early Mysticism" in *The Near and Middle East*, 1931.

۳. نفحات الانس، ص ۶۷، [اصل مطلب: من نظر فی سیر سلف عرف تقصیره و تخلفه عن درجات الرجال. نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش. این قطعه از ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵ ش، ص ۵۰ برگرفته شده است /م.]

است[۱] و برنموده که افزون بر وجود زمینه‌های مشترک مذهبی / اخلاقی، جزئی‌ترین عادت‌های زندگی راهبان مسیحی نیز در نزد ریاضت‌کشان و صوفیان اسلامی پایدار ماندند.[۲]

نادرست خواهد بود که این امر را به معنی اقتباس یا پذیرش بعدی از جانب رهبانیّت مسیحی که همچنان در کنار اسلام به حیات خود ادامه می‌داده است، بگیریم. در عوض باید بپذیریم که نهادها و رسم‌های رهبانیّت مسیحی در پوشش پذیرش ظاهری اسلام تداوم یافته است. قابل تصوّر نیست که راهبان نومسلمان پس از گرویدن به کیش تازه، آرمان‌ها و حتّی عادت‌های آزاد منشانهٔ اخلاقی‌شان در زندگی را تغییر داده باشند.[۳] همین امر در مورد محفل‌های سرّی مذاهب رمزآمیز یونانی نیز صدق می‌کند که بنا بر تحقیقات گئورگ یاکوب دربارهٔ پیوستگی حیات آنها جای تردید باقی نمی‌ماند. علّت اینکه از این پدیده‌های دوران اوّلیّه تقریباً اثری برجای نمانده، و در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که تداوم آنها دچار وقفه گشته، از همان گرایش نویسندگان بعدی که پیشتر از آن یاد شد، مشهود است. شاید در اینجا هم بتوان پدیده‌ای موازی با رویدادی را ممکن دانست که تصوّر می‌کنم در نوشته‌ای دیگر آن را به اثبات رسانده باشم:[۴]

---

۱. در این باره مطالب زیادی درکار م. اسمیت وجود دارد. متأسفانه خانم نویسنده، مقالهٔ یاد شدهٔ هارتمن را در *Der Islam* VI (1916) نمی‌شناخته و تحقیقات خود را اندکی در آن جهت سوق داده است.

2. Tor Andrae, "Zuhd und Mönchtum, *Le mond Oriental* XXV (1931), S.327.

در این باره همچنین نک:

J. Nèmeth, "Zum Begrift der tawba", *Festschrift f. Georg Jakob* (1932), SS. 200-208.

۳. م. اسمیت، بر اساس تاریخ طبری I ۲۹۲۴ ، به شخص ریاضت‌کشی اشارت دارد که در ارتباط او با رهبانیّت مسیحی جای تردید نیست و از همان آغاز از شرکت در نماز جمعه امتناع می‌ورزیده است.

4. "Die frühislamische Atomlehre", *Der Islam* XIX (1931), S.128.

همان‌گونه که در علم کلام، راست‌کیشی مذهبی که به تدریج خود را می‌آراست، اندیشه‌های مانوی و جهان‌بینی‌های دیگری را که با احکام شریعت ناسازگار بود، در دوره‌های بعد مورد توجه قرار داد، به همان‌سان صوفیان نیز تازه در دوره‌های بعد بود که نسبت به گرایش‌های الحادی در میان خود آگاهی یافتند و از توجیه جنبش خود ناگزیر شدند و با الحادهای مرتبط با آن به مبارزه برخاستند.[۱]

امّا بی‌تردید رهبانیّت اسلامی نیرومندترین انگیزه در جهت نقض احکام را توسط شمار زیادی از فرقه‌های شیعی به دست آورده است که هواخواه رهایی از امر و نهی مذهبی بودند.[۲] اینها همان محفل‌هایی

---

۱. بخش آخر شطحیات در کتاب لمع که در اینجا بارها از آن یاد شده است به توجیه بد فهمی و طرد نظریّات الحادی صوفیان اختصاص داده شده است.
در آخر کتابشناسی حلّاج اثر ماسینیون آموزه‌های کژآیین صوفیان آمده‌اند:
Bibliographie Hallagienne, nr.170 f;
نیز بنگرید به اثر یاد شدهٔ سلمی: نسخه‌های عربی کتابخانهٔ قاهره، شمارهٔ ۷ / ۲۲۸ ، برگ‌های ۱۲۲ رو ـ ۱۳۷ رو که آقای ریتر (H. Ritter) از سر لطف عکس‌های آن را در اختیار من گذاشت.
از این گذشته ریتر دربارهٔ ردّیه‌ای علیه صوفیان الحادی اثر ابومحمّد بن عبداللّه بن محمّد بن ایمن قطب الدّین با عنوان معیار المریدین در استانبول، ولی الدّین، فیلم شمارهٔ ۱۸۲۸ ، برگ ۶۴آ تا ۷۰ب به من توجه داد. این اثر چنین آغاز می‌شود: امّا بعد فهذا ذکر الفرق التی غلطت فی الاباحة و الحلول و الاتحاد و التجسیم.
سخنان کوتاهی از مخالفان تصوّف در کتاب الفصل اثر ابومحمّد علی بن احمد بن حزم (قاهره، ۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۳م ، ج ۳، ص ۲۲۶)، و در نوشتهٔ عبدالقاهر البغدادی، کتاب الفرق بین الفرق (قاهره، ۱۹۰۱م) وجود دارد. شراینر مطالب متناسب دیگری را در این نوشتهٔ خود گرد آورده است:
"Beitr. z. Gesch, d. theol. Bewegungen im Islam" *(ZDMG* III [1898] S.476)
از این گذشته به تفصیل در تلبیس ابلیس اثر عبدالرحمان بن جوزی (قاهره، ۱۳۴۰ ق، صص ۱۵۹ ـ ۲۱۵) و در نوشته‌های گوناگون ابن تیمیه:
(*EI,* vol.II, p.447 und Massignon, *Essai,* p.228.)
۲. در این‌باره بنگرید به فرق الشیعه نوبختی، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م،

هستند که تصوّف نیز اندیشه‌های مشترکی با آنها دارد، مانند حلول خدا در آدمی، تفسیر تمثیلی نوشته‌ها و جز آن. این نمایندگان بی‌شریعتی در مجموع اباحیّه نام گرفته‌اند بی‌آنکه گروه سازمان یافتهٔ معیّنی موردنظر باشد. سمعانی در کتاب الانساب خود آموزهٔ اباحتیان را به شرح زیر می‌آورد: «آنان می‌گویند، هرچه می‌خواهید بکنید! مرتکب گناه نمی‌شوید. آموزهٔ نفرت‌انگیز آنان تا بدانجا می‌رسد که می‌گویند جهان به "آدم" تعلّق داشته و "آدم" آن را همچون میراث خود به فرزندانش واگذار کرده است. کیست آن کسی که بنا بر شریعت، مجاز بودن را تعیین می‌کند، چیزی را مباح می‌کند و چیزی را مباح می‌کند و چیزی را حرام؟ همهٔ چیزها به فرزندان "آدم" تعلّق دارند. پس گوسفند، خوک و گوشت هر دوی آنها، همسان است. آنها برای اثبات ادّعای خود این آیهٔ قرآن (سورهٔ ۷، آیهٔ ۳۲) را می‌آورند، در حالی که مفهوم آن را بنا بر آموزهٔ نفرت‌آمیز خود تغییر می‌دهند: بگو چه کسی زینت الاهی را که برای بندگانش پدید آورده و رزق پاکیزهٔ او را حرام کرده است.[1]

Cum matre et conjuge aeque Licet.[2]

آنان می‌گفتند: «چیزی جز زندگی دنیوی ما در کار نیست، که زنده می‌شویم و می‌میریم و چیزی جز روزگار (: دهر) ما را نمی‌کشد».[3] برخی از آنان حتّی گفته‌اند: «قمار کن (که در اسلام ممنوع است)، غلامبارگی پیشه نما و آشکارا می گسار: در همهٔ این موارد می‌توانی به گفتهٔ یکی از مشایخ استناد کنی». تردیدی نیست که این آموزه‌ها در دوران پیش از

صص ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۷۱، ۷۸.

1. Gibb Memorial XX. 15 b.

۲. این قسمت را بر اساس دستنوشتهٔ ۱۰۱۰ کوپرلّو چنین باید خواند: والام و الزوجة فی اباحة الواطی سواء، که آقای ریتر از سر لطف دربارهٔ آن به من خبر داد. در این مورد به اثر نوبختی نیز بنگرید.

۳. قرآن، سورهٔ ۴۵، آیهٔ ۲۴؛ نک. *EI*, vol.I, p.932.

اسلام ریشه دارند و اشاره‌های تاریخ نگاران اسلامی که اینها را با کیش مزدکی، یک جنبش اصلاحگرای سیاسی / کمونیستی در ایران، مرتبط می‌دانند کاملاً قابل اعتمادند.[۱] همین نصّ یاد شده از قرآن، اثرهای زروانیگری ایرانی را برمی‌نماید[۲] که در چارچوب اندیشه‌های آن مادّیگری فلسفی (دهریة!) نیز که در این رسالهٔ ما مورد بحث قرار گرفته است، می‌تواند ریشه داشته باشد. سرانجام باید تأکید شود که نقض احکام و بی‌تفاوتی مذهبی صوفیان اسلامی مناسب‌ترین آبشخور خود را در آن جنبش‌های اصلاحی مذهبی / سیاسی یافت که از قرمطیان[۳] یا اسماعیلیان نشأت می‌گرفت و در سدهٔ سوّم هجری با جریان‌های فکری اجتماعی / کمونیستی در جهان اسلام رسوخ کرد و حتّی به غرب سرایت نمود و اهمیّتی تاریخی در جهان یافت.

۲. ردّ غزالی بر اباحیّه[۴]

خطاب، تألیف، توصیف نسخهٔ خطی

از عنوان این رساله برمی‌آید که متوجه آن محفل‌هایی (اهل الاباحیه) است که دستورهای شریعت را نقض می‌کنند و آنچه را که نهی شده، مجاز می‌دانند. از نوشتهٔ دیگر همین مؤلّف علیه باطنیّه می‌دانیم که نقض احکام نه فقط در حلقه‌های صوفیان، بلکه در فراسوی آن بسیار رواج

---

۱. البغدادی، کتاب الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱، و *EI*, vol.III, pp.499 ff.

2. *Chantepie de la Saussaye' Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1925) II, p.261.

3. *EI*, vol.II, pp.821 ff und 587 ff.

۴. دربارهٔ آثار و زندگی نویسندهٔ رساله بنگرید به دایرةالمعارف اسلام:

Enc. d. Isl. II, pp.154-57

این رساله را در منابع مختلفی که در آنها به آثار غزالی اشاره شده، نمی‌توان یافت، ولی در طبقات الشافعیّة سُبکی، ج ۴، صص ۱۳۶ ـ ۱۴۳، در بخشی که به فتواهای غزالی اختصاص دارد، همانندی زیادی با ردّ شبههٔ پنجم در رسالهٔ اباحیّه دیده می‌شود.

داشته است. با این وجود از مقدّمه و محتوای رسالهٔ حاضر برمی‌آید که به ویژه صوفیان مورد خطاب این رساله قرار دارند. فقط در شبههٔ هفتم پای آن دسته از فلسفه‌های مادّی نیز به میان کشیده شده که یا مطلقاً خـدا را منکرند و یا بر اساس دئیسم به او باور دارند و چنین می‌اندیشند که خدا [پس از آفریدن جهان و قوانین طبیعی آن] به امور جـهان نـمی‌پردازد. از زندگینامهٔ خود نگاشتهٔ غزالی برمی‌آید که تألیف این رساله گویا در دوران اقامت او در مدرسهٔ نظامیّهٔ نیشابور (۴۹۹ق) صورت گرفته است.[۱] غزالی پس از ترک علم نظری به مدّت ده سال تمام کوشش خود را وقف تصوّف کرد و در پی تحقّق بخشیدن به مفهوم صوفیانهٔ سفر بـود.[۲] سفر بـدین معناست که وظیفهٔ صوفی ماندن در اوج وحدت با خدا نیست، بـلکه او باید دوباره به پستی بشریّت فرو بهلد. او که «انباشته از خدا» بود، از این پس هدف زندگی خود را در بـیان کـلام الاهـی دربـارهٔ بـی‌اخـلاقی‌های فزاینده و رواج یافته در اسلام در کنار حکـمرانـی نـیرومند و مـعتقد بـه مــذهب، مــی‌دید. در آن دوران کـیمیای سـعادت را بـر ضـدّ بـی‌اخـلاقی نگاشت.[۳] کیمیای سعادت کتابی است در زمینهٔ اخلاق که می‌توان آن را به درستی نسخهٔ مردم فهم احیاء العلوم دانست. رسالهٔ اباحیّه نیز به تـمامی در همان مسیر است و توصیفی است نظام‌مند از شـبهه‌های رایـج در مـیان صوفیان و ردّیه‌ای است منظّم علیه آنها. از نظر فرهنگی / تاریخی با تأسف باید گفت که او این شبهه‌ها را با ذکر نمونه‌های واقعی نیاراسـته است ــ

---

۱. کتاب المنقذ، ترجمهٔ م.س. باربیه دومنار، ژورنال آسیاتیک، ۱۸۷۷ م، ص ۸۲ به بعد.

2. *Definitionen des Gurgāni,* ed. G. Flügel, S.124.

3. C. Brockelmann, *Gesch. d. ar. Literatur* I, S.422.

این کتاب در کنار رسالهٔ اباحیّه، تنها نوشتهٔ غزالی به فارسی است. گزیده‌ای از ایـن کـتاب توسط ریتر به زبان آلمانی ترجمه شده است:

H. Ritter, *Al-Ghazali, Das Elexier der Glückseligkeit,* Jena, 1923.

ریتر در مقدّمهٔ کتاب دربارهٔ تحوّل درونی غزالی توضیحی قابل تامّل به دست می‌دهد.

غزالی در ردّیه‌اش علیه باطنیّه چنین روشی را به صراحت طرد کرده است ـ، با این وجود آن را می‌باید دستمایهٔ ارزشمندی برای مطالعهٔ تاریخ فکری آن دوران و سندی در باب تکامل معنوی مردی دانست که او را تا همپایگی پیامبر اسلام نیز فراز آورده‌اند.[1]

غزالی در اینجا، بیشتر از آن نوشتهٔ یاد شده، بهره‌گیری از بررسی‌های دانشورانه را ردّ می‌کند. از علوم دنیایی صرفاً از طب و علوم طبیعی بهره می‌گیرد «زیرا آنها پذیرش و اعتبار عمومی یافته‌اند». تجلّی نارسایی‌های ذهن بشری در این علوم، برای ژرفیابی خصوصیّات ویژهٔ چیزها، در نظر او تمثیلی است مطلوب [که برمی‌نماید] خصلت مقدّس عمل به آداب شریعت از راه عقل قابل ژرف‌نگری نیست. غزالی در این درک خود از تأثیر رمزگونه و تقدّس‌آمیز سنّت‌های آیینی به ویژه به امام مذهب شافعی استناد می‌کند که خود پیرو اوست. او در زمینهٔ الاهیّات نظری تنها به وقت بحث از سرنوشت ازلی به خطا می‌رود. او با تغییر آشکار مفهوم اکتساب آن را به معنای عامّه فهم همکاری آدمی با رحمت مقدّر شده از ازل برای او (: اسباب) درمی‌آورد. تا حدّی تعجب‌آور است که وی به عنوان صوفی فعّال به جنبه‌های خدشه‌ناپذیر تصوّف نمی‌پردازد، هرچند که به علّت پایبندی مذهبی‌اش، کلام خدا و جانشینی پیامبرش در نظر او اصلی است غیرقابل بحث و نهایی.

توصیف نسخهٔ خطی: نسخهٔ خطی چاپ حاضر، تک نسخه‌ای است که به عنوان نخستین رساله، با پانزده برگ، در یک مجموعهٔ رساله‌های قدیمی از کتابخانهٔ فاتح به شماره ۵۴۲۶ در استانبول نگاهداری می‌شود. آقای ریتر مرا از وجود این نسخه آگاه کرد. او افزون بر تهیّهٔ عکس‌هایی از آن برای من از سر لطف، یادداشت‌های خود را در اختیار من گذاشت که اطلاعات زیر را از آنها برگرفته‌ام.

---

1. *Der zweite Prophet des Islam.*

اندازه $\frac{1}{۴}$ ۲۴ × ۱۷ سانتیمتر، ۲۱ سطر، به خط نسخ درشت نسبتاً خوانا، نوشته شده به سال ۷۲۷ هجری. ناسخ بر روی صفحهٔ اوّل نام خود را علی‌بن دوست خدا بن حاج قماری رقم کرده است و از پیروان طریقت رفاعیه و اهل آنکارا است.

در دو برگ شماره‌گذاری نشدهٔ اوّل نسخه، فهرستی از ۳۵ رسالهٔ آن مجموعه قرار دارد. از آن میان می‌توان از این رساله‌ها یاد کرد: برگ‌های ۱۵ پشت ـ ۲۷ پشت رسالة فی توحید الله از محمّد بن عمر الرازی؛ ۲۸ رو ـ ۳۳ رو رسالهٔ رازی دربارهٔ انسان‌شناسی کیهان‌شناختی، دوران در طبقات کیهان و جز آن؛ ۳۳ پشت ـ ۴۰ رو از همو دربارهٔ نفس انسانی؛ ۴۰ پشت ـ ۵۱ رو رسالهٔ ابن‌سینا در باب نفوس؛ ۵۲ رو ـ ۷۹ رو پرتونامه شهاب الدّین سهروردی مقتول، که شرحی است دربارهٔ مفاهیم فلسفی و الاهیّات در ده فصل؛ ۷۹ پشت ـ ۹۱ رو هیاکل النّور از همو ؛ ۷۹ پشت ـ ۹۹ رو مونس العشاق از همو؛ در این باره نک. به: H. RItter. Philologica VII in *Der Islam* XXI (1933) 107 ؛ ۹۹ پشت ـ ۱۰۲ پشت ترجمهٔ رسالة الطیر ابن‌سینا از همو ؛ ۱۰۲ پشت ـ ۱۰۸ رو صفیر مرغ افسانه‌ای سیمرغ از همو ؛ ۱۰۸ رو ـ ۱۲۳ رو رسالهٔ آغاز و انجام نصیر الدّین طوسی؛ ۱۲۳ پشت ـ ۱۳۰ رو از همو، = فهرست ریو (Rieu) ؛ ۲۱۵ پشت ـ ۲۲۹ رو رسالهٔ فراست در قیافه‌شناسی از فخر الدّین رازی ؛ ۳۴۲ پشت ـ ۳۴۹ پشت، پوزش‌نامهٔ غزالی در پذیرش منصب تدریس در مدرسهٔ بغداد و نامه‌های دیگری به امیران؛ ۳۵۳ رو ـ ۳۵۸ پشت، نامه‌های سنائی و در آن میان نامه‌ای به خیام.

کلّ نسخهٔ خطی ۳۵۸ برگ دارد و توسط یک کاتب نوشته شده است. کاتب به جز چند بار پ، هیچ حرف فارسی به‌کار نمی‌گیرد، از نظر من این شیوهٔ نگارش را می‌بایست مراعات هم می‌کرد. به ندرت مد به‌کار می‌برد، همزه تقریباً به‌کار نمی‌برد مگر در حالت اضافه، آن هم فقط آنجا

که در شیوهٔ نگارش معمولی «یا» وجود داشته باشد. وقتی که حرف صدادار پیش از دال باشد، به جای دال می‌نویسد ذال، مگر در حالتی که بـ (هرجا که اعراب داشته باشد چنین است، به جای بـ) پیش از دال به صورت پیشوند فعل باشد؛ مثلاً بدانک (بدان که)، در مقابل بذان (به آن). به ندرت اعراب به کار می‌برد. به خصوص اتّصال و انفصال واژه‌ها با پسوندها، پیشوندها یا حروف اضافهٔ مربوط به آنها را یکنواخت نمی‌یابیم. گذشته از اشتباهات نگارشی، رساله فوق‌العاده با دقّت نسخه‌برداری شده است، به صورتی که اصلاح متن خیلی کم لازم شد. هرجا که با علامت (W) مشخّص شده، مدیون آقای H.Wahitki ، در مونیخ، هستم که از مشورتش سود جسته‌ام.[1]

موجب اندوه بسیار من است که سپاسگذاری از آموزگار بسیار ارجمندم آقای گ.برگشترسر به جهت امکاناتی که برای انجام دادن این تحقیق در اختیار من گذاشت ــ در ضمن تصحیح، نخستین برگ متن فارسی را بر او خواندم ــ و نیز تشکر از دانش‌اندوزی‌ام نزد او و همراهی‌اَش، اکنون بر سر مزار او باید ادا شود.

---

۱. گفتنی است که پرتسل یادداشت‌های مربوط به واژگان را در زیر هر صفحه و بر اساس سطر شمار معلوم کرده بود که ما در اینجا آنها را با شماره نشان داده‌ایم /م.

كتاب يذكر فيه حماقة اهل الاباحة

من تصانيف الامام العالم العامل الكامل

المكمل المفضل حجة الاسلام نادرة الانام

محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالى

الطوسى رضى اللّه عنه

و ارضاه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد للّه رب العالمین و العاقبة للمتقین و لا عدوان الّا علی الظالمین و الصلوة علی سیدنا محمّد و آله الطیبین الطاهرین اجمعین

قال الشیخ الامام حجة الاسلام امام الایمة ابوحامد محمّد بن محمّد الغزالی الطوسی رضی الله عنه **امّا بعد** بدانک کمراهان در اصول دین و قواعد شریعت بسیارند و همه را علاج کردن بحجت و برهان آسان ترست از علاج اباحتیان که سبب کمراهی همه کافران و مبتدعان و کمراهان شبهت و غلطست در شناخت طریق حجت جون عالمی کامل که حجت از شبهت بشناسذ و وجه غلط با ایشان بکویذ امیذوار بوذ که با راه آیند امّا سبب کمراهی این قوم محض حماقتست و غلبهٔ شهوت و بطالت نه مشکل شذن حجت و شبهت و از عیسی صلوات الله علیه نقل کرده‌اند که از معالجهٔ اکمه و ابرص بلک از زنده کردن مرده عاجز نیامدم و از معالجهٔ احمق عاجز آمدم بس قومی را که کاهلی ممتلی بر ایشان غالب شذ که بذان سبب طاقت نماز و روزه نمی‌دارند و شهوت و هوا غالب شذ تا از خمر خوردن و زنا کردن صبر نمی‌توانند کردن و از شومی این معاملت بطبع بی‌حمیّت و بی‌غیرت شذند تا اهل خویش را در میان نا محرمان بنشانند و جنان از غیرت و حمیّت پاک شدند که دیوثی و بی‌حمیتی را قوّت ایمان نام کردند و کفتند که مرد بکمال آن وقت رسذ که مردیرا با اهل خویش در خانهٔ خویش ببینذ بر هفت اندام وی یک موی متغیر نشوذ که اکر متغیر شوذ آن نفس ویست که در نصیب خویش حرکت میکنذ و اکر وی کامل بوذی نفس وی مرده بوذی و رسول علیه السلام کفت انّ سعدا لغیور و انا اغیر منه و الله اغیر منا آن غیرت که صفت خذای و رسولست آن را نفس نام کرده‌اند و آن بی حمیتی را که صفت مخنثانست کمال ایمان نام کردند و این همه ثمرت دو صفت است یکی کاهلی که از نماز و روزه مانع است و دوّم هوا و شهوت که بر شرب خمر و

زنا حامل[1] است و جون حماقت بذین درجه رسیذ امیذ علاج کشته شذ و از آن قوم شذند که حق تعالیٰ میکویذ انّا جعلنا علی قلوبهم اکنّة ان یفقهوه و فی ءاذانهم وقرا و ان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا [س ۱۸ آ ۵۷] لیکن جون بذین معنی سخن درخواستند و از شهرهاء دور نبشتند لابدّست اشارتی کردن که باشذ که نافع بوذ کروهی را از ایشان که بسبب شبهتی درین افتاذه‌اند امّا بیشتر ایشان درین روزکار بتقلید و شهوت و بطالت ازراه بیفتیذه‌اند.

فصل بدانک شیطان در هیج روزکار بر هیج قوم آن دست نیافت که در آخر زمان برین قوم یافت جه ایشانرا در کمراهی افکند که همه راهها‌ء نجات بریشان بسته کرد یکی از اسباب نجات کمراهان علمااند و همه ضلالتها را علاج علم است و طبیبان علمااند قاعدهٔ اوّل با ایشان این نهاد که علم حجابست و علما محجوبند بعلم خویش و این کار ما بزرکتر از آنست که علم بر وی آیذ این حدیث نه کار علمست که کار ذوقست و نه کار قلم است که کار قدمست و جنان بفریقت ایشانرا که با ایشان نموذ که نام دانشمند دشنامی است تا باشذ که کروهی از ایشان کویند هر دشنام که خواهی می‌ده و مرا دانشمند مکوی جنانک رافضیان نام ابوبکر و عمر رضی‌الله عنهما در جشم کوذکان خویش جون نام ابلیس کردند تا اکر کسی را از ایشان بذین نام خوانند هم جنان باشذ که وی را شیطان میکویذ[2] این قوم که کسی را بنکوهند ویرا میکویند دانشمند است و هر سخن که خواهند که آنرا ردّ کنند کویند این بکار نیست که این علمست و همه کتاب خذای و رسول دعوتست بعلم و ثنا بر آنست و دعای پیغامبر آن بوذه است که رب زدنی علماً برای آنک شفای همه ضلالتها علمست شیطان این راه را از نجات[3] بر ایشان ببست تا البته کرد علم نکردند و آنرا نکوهیذه دانند پس اکر کسی در میان افتذ که در یکی از بزرکان علما اعتقادی نیکو دارذ و کویذ که وی این راه را باطل میکویذ کویند وی این راه از ما بهتر

---

1. حامل : ms. حاصل
2. میکویند fehlt im ms.
3. راه نجات را ؟

داند لیکن او را جنان بایذ کفت از بهر خلق بس راه علم را به دروغ بر خویشتن بسته‌اند تا دیکران فریفته شوند.

سبب دوّم در نجات حجت کفتن است جنانک حق تعالیٰ بر ابراهیم علیه السلم ثنا می‌کویذ که وتلک حجتنا اتیناها ابرهیم علی قومه [س ۹ آ ۸۳] شیطان این قومرا بر آن داشت تا حجت را نام جدل کردند اکر کسی با ایشان حجتی کویذ کویند این جدلست این حدیث بجدل راست نیایذ.

سبب سوّم در نجات خلق از فسق و فساد شکستکی دل باشذ که از فساد حاصل آیذ که مسلمانی که فسادی کنذ آن در حق خویش نقصان داند[1] و بذان شکستکی و هراسی در وی حاصل می‌آیذ و بچشم حقارت در خویشتن می‌نکرذ و از آن باشذ که سبب توبهٔ وی باشذ شیطان این قومرا کفت که این نه فسق و فسادست که خراباتیان میکنند که ایشان از شهوت میکنند و شما از تهمت این حدیث میکنیذ این از کمال بصیرت میکنیذ که ایشان در بند شریعت مانده‌اند و شما را راه حقیقت کشاذه شذ و هرک حقیقت ویرا روی نموذاز آن درجه درکذشت که شریعت ویرا بنده کنذ بس این مدبر احمق اعتماد کنذ که وی از جملهٔ اولیاست باز آنج در خرابات می‌کنند وی میکنذ پس هرکز در وی شکستکی که آن سبب توبه باشذ بدیذ نیابذ بلک هر روز بفسق و فساد خوذ شاذتر بوذ و اعتقادش در کمال خویش زیادت بوذ بس هر ک از فساد دست بداشت از بیم آن بداشت که آن سبب هلاک آخرت دانست جون این احمق اعتقاد کرد که این سبب کمال درجهٔ ویست کی[2] دست از آن بدارذ.

سبب جهارم در نجات ملامت خلق است کجون کسی را بر زي[3] و لباس مفسدان بینند ویرا نکوهیذه دارند و بسبب مذمت مذمومان آدمی از بسیار کارها دست بدارند و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض [س ۲ آ ۲۵۱] بس شیطان ایشانرا بر آن داشت که این صورت ظاهر بمرقّع و سجاده و

1. ms. دانند
2. ms. که : کی
3. ms. زهی : زي

جورب و طهارت پاک آراسته بایذ داشت دکر[1] بعبارات طامات و الفاظ مشایخ دین بایذ کفت که شما از اولیا ایذ[2] بایذ که لباس و هیأت ایشان داریذ و آن احمقان[3] این شربت بخورند و کار مفسدان میکنند و لباس مقدسان[4] می‌دارند و الفاظ بزرکان دین میکویند و بر هیأت ایشان در سماع حالت میکنند و نعره می‌زنند و جون بنشینند سر بکریبان فرو برند و باشذ که هر یکی از آن عبارت شنیذه باشند سودای جند در دماغ نهاذه باشند و یکی را معرفت نام کرده و یکی را شوق و بندارند که معرفت و محبت و شوق از سوداهای ایشانست و از حقایق این الفاظ هیچ خبر ندارند پس جون در خویشتن و کمال درجهٔ خویش این اعتقاد کرده‌اند هرکز توبه نکنند و در جمله هر ضلالت که بر موافقت طبع بوذ علاج آن دشوار بوذ و این ضلالت دو شحنهٔ قادر و مستولی دارند یکی کاهلی و بطالت که دشمن نماز و روزه و عبادتست و یکی شهوت که دشمن تقویست که دین خوذ دو قسمست[5] بیش نیست یکی طاعت که کاهلی عدؤ ویست و دیکر ترک معاصی که شهوت عدؤ ویست لشکری که این دو دشمن را قهر کنذ ازین اسباب نجاتست که بر شمرده شذ و این راهها بریشان بسته آمذ.

فصل هر جند که این قوم از پذیرفتن صلاح دوراند لیکن علماء دین را رخصت نیست که زبان حجت در باقی کنند و سپر بیفکنند از کمراهان که نوح را علیه السلم مسلّم نبوذ که زبان دعوت در باقی کنذ باز آنک سالها دعوت کرد اجابت بیامذ[6] پس واجبست بس از انک از جوانب درخواستند و این ضلالت منتشر شذ طرفی از وجوه ضلالت و حجت فساد آن[7] کفتن بذین سبب بوجه فساد شبهتهای کروهی که از شبهتی بذان افتاذه‌اند اشارتی کرده آیذ.

فصل بدانک ایشان دو کروه‌اند یکی آنند که بتقلید مجرد این سیرت فرا

---

1. دکر : ms. وکر
2. ایذ fehlt im ms.
3. احمقان : ms. hat ag.
4. مقدسان : ms. مفسدان
5. قسمست : ms. قسمت
6. بیامذ : ms. نیامذ
7. آن : ms. از

کرفته‌اند که کروهی را دیذند که سخنی آراسته میکویند و ظاهر بمرقع و سجاده می‌آرایند و عیشی خوش می‌کذارند جنانک طبع آدمیست و دعوی ولایت میکنند ایشانرا نیز این حال خوش آمذه است بموافقت برخاستند و سیرت ایشان بظاهر پیش کرفتند و مرقع پوشیذه جه دانستند که در خرابات بهیج حال عیش بذان خوشی نباشذ که در میان ایشان که خراباتیان از فساد خویش اندوهکن باشند و شکسته دل و این قوم شاذمان که آن قوم خویش را پلیذ دانند و این قوم خویش را ولی دانند و در خرابات زنا و شرب خمر نتوان یافت[1] الا ببها و در میان این قوم برایکان زنان خویش را تسلیم میکنند و میکویند از وی حجاب مکن کجون جشم وی بر تو افتاذ کار ما تمام شذ بر سبیل تبرک تقرب میکنند و بذان تفاخر می‌آرند که جندین عزیز اهل این حدیث بر سینهٔ ما بیاسوذه‌اند هرکز این لذّت[2] با لذّت خراباتیان کی برابر بوذ و دیکر آنک خراباتیان را نکوهیذه دارند و این قوم علما را و پارسایان را نکوهیذه دارند و پارسایانرا کویند ابلهیست در بند شریعت مانده و حقیقت کار از وی در حجاب عزّت شده است و روی بوی باز ننموذه[3] که این کار عزیزتر از آنست که روی بهر ناسزایی بنماید جز بر پاکان و آزادکان فرو نیایذ و هرک در بند شریعتست هنوز بدرجهٔ ازاذکی نرسیذه است و هرک زن و فرزند خوذ را از اهل این حدیث دریغ دارذ وی بدرجهٔ پاکی نرسیذه است هنوز نجاست نفس وی با ویست بذین جنین مواسات خویش را و فساد خویش را بالا می‌دهند و این همه لذات نفس است و ازین هیج جیز در خرابات نیایذ پس جون همه زنان و مردان مفسد حساب خویش برکرفتند هیج صواب نذیذه‌اند بخرابات شذن و صحبت این قوم و لباس ایشان بر صحبت و لباس خراباتیان اختیار کرده‌اند و هرک راه فساد خواهذ رفت بضرورت داند که فساد برین طریق برزیذن بسیاری صواب‌تر و خوشتر از آنک خراباتیان.

---

1. یافت oder کرد fehlt im ms. 2. لذت: ms. کذب

3. ms. نمودہ

فصل پس این کروه که ایشانرا بتقلید کردن افتاذه‌اند نه از سر شبهتی سرمایه و عقل آن ندارند که ایشان از حجت درستی شریعت و صدق بیغامبران و حقیقت آخرت معلوم کنند این مقدار با ایشان بایذ کفت که شما ازین مشتی احمق شنیذیت که نماز ناکردن و فساد هیچ زیان ندارذ در مقابلهٔ ایشان صذ و بیست و جهار هزار انبیا با همه صحابه و علما و مشایخ صوفیان جون جنید و شبلی و بایزید و بزرکان میکویند که هرک فرمان حق تعالیٰ و رسول نکند و خلاف شریعت روا دارذ در دوزخ است جاوذان جون بتقلید سخن کسی قبول خواهی کرد باری تقلید انبیا بهمه حال اولیتر از تقلید مشتی مفسد جاهل با عقل خویش رجوع کنیذ[1] تا ممکن هست که سخن انبیا راست باشذ و سخن این احمق دروغ اکر کویذ که این خوذ ممکن نیست بلک جنانک مرا معلومست که بنج از سه بیش است معلومست که سخن بیغامبران دروغست و سخن این قوم راست این جنین کسی در حماقت بجایی رسیذه باشذ که علاج نبوذ بلک از درجهٔ آدمی از جهل بیرون شذ واکر کویذ که ممکنست که شرع دُرستست و سخن خذای و رسول راستست با وی کویند با شقاوت ابدی بازی نتوان کرد. و آسان نتوان کرفت و اکر این احمقان راست میکویند خوذ همه عالم رستند واکر دروغ میکویند تو جاوذان و دوزخ بماندی جرا راه ایمنی پیش نکیرند و اکر ترا کرسنکی[2] باشذ و طعام خوش در بیش تو بوذ و کوذکی کویذ که ماری را دیذم که دهان بذین طعام برد و زهر خویش در وی افکند هرکز ازان نخوری کوَی باشذ که راست کویذ خوذ را بشکّ در خطر هلاک نیفکنم جرا خویشتن را بشک در شقاوت ابدی می‌افکنی و جه حماقت باشذ در جهان بیش از این هیچ کس در جهان نکفته است که نجات در زنا و خمر و نماز ناکردنست و همه جهانیان الا این احمق جند میکویند که نجات در متابعت فرمان حق تعالیٰ است و رسول او علیه‌السلم جه واجب کنذ که سبب هلاکی و شهوت این قوم مقتدای

---

1. کنیذ : ms. کنند
2. کرسنکی : ms. کرسنه; viell. graphisch کرسنهٔ ؟

خویش کیرند بسنّت[1] با جملهٔ بزرکان عالم آورند و این آن سخنی است که امیرالمؤمنین علی رضی اللّه عنه با ملحدی کفت که اکر جنانست که تو میکویی همه رستیم وکر نه ما رستیم و تو هلاک شذی و این نه ازان کفت که وی در شک بوذ[2] لیکن دانست که عقل این کسی بیش ازین احتمال نکنذ سخنی میکفت که بی‌عقلان بر فهم آن قادر باشند و دانند که راه این از خطر اولیتر.

فصل امّا کسانی که از سر شبهتی و خیالی فاسد درین افتاذه باشند که آن شبهت وی ندانند و وجه غلط وی در آن اشکارا نکنند و بر عالم این آسان نبرذ که خذلان آنکس بذان درجه رسیذه باشذ که اصلاً کوش بعالم ندارند و شبهات ایشان هشتست.

شبهت اوّل آنست که کروهی از ایشان کویند که حق تعالیٰ را بعبادت ما جه حاجتست وی از عمل ما بیزارست که پاذشاه است معصیت و طاعت بنزدیک وی برابر بوذ که بترازوی الهی[3] بعمل ما جه حشمت کنذ ما خویش را بی‌فایده جه رنجانیم.

جواب آنست که سبب این شبهت جهلست بشریعت و حقیقت که کمان برده است که خلق را فرموذه‌اند تا برای حق تعالیٰ کار کنند و این محال و باطلست که کار خلق همه برای خویش است و قرآن دلیلست که میکویذ و من تزکی فانما یتزکی لنفسه [س ۳۵ آ ۱۸] و من جاهد فانما یجاهد لنفسه [س ۲۹ آ ٦] مثل این مدبر جاهل جنانست که بیماری که ویرا طبیب پرهیز فرمایذ پرهیز نکنذ و کویذ طبیب را از پرهیز من جه ویرا زیانی نیست اکر من فرمان وی نبرم و طاعت وی ندارم و هرج زیان کار بوذ در خوردن استذ سخن وی راست بوذ ولیکن هلاک شوذ طبیب نه برای آن فرموذ تا جانب وی نکاه دارذ و برای وی فرمان وی فرا برذ بلک راه هلاک وی[4] و راه شقاوت وی بیذا کرد و کر فرمان

---

1. ms. بسنّت : viell. پشت ("den Rücken kehren"? W.)

2. ms. بذانند ... بکنند ... (؟) ... بوذ

3. ms. الهیه

4. ms. هلاک را

برذ شفا یابذ و اکر نبرذ هلاک شوذ و طبیب از وی بی‌نیاز بس حق تعالیٰ آدمی را از دو کوهر آفریذه است یکی کالبذ و دیکـر روح جـنانک کـالبذ آن وقت درست باشذ که مزاج درست و معتدل بوذ و اکر نه هلاک شوذ و بمیرذ و اعتدال وی بغذا و داروست و آن طبیب داند روح را نیز غذایست و داروی و شـفای است و هلاکتی عبارت از هلاکت وی دوزخ است جنانک عبارت از هـلاک کالبذ مرکست و غذای روح معرفت و محبت[1] حق تعالیٰ است جنانک غذای تن نانست و داروی که بیماری از تن وی ببرذ تقویست و طاعت داشتن اطبّاء روح انبیااند جنانک حق تعالیٰ قالب را درستی و بیماری تـقدیر کـرد و بـرای ایـن[2] اسباب ساخت و علم آن اطبّا را بیاموخت تا ایشان خلق را بیاموزند روح را نیز درستی و بیماری و هلاکت و نجات نهاذ و آنرا اسباب تقدیر کرد و علم آن انبیا را بیاموخت هرک روح خوذ را بغذای معرفت و محـبت زنـده کـردانـذ و بداروی تقوی بیماری ویرا علاج کنذ بسعادتی رسذ و بسلامتی که عبارت از آن بهشتست ولا ینجو الا من اتی اللّه بقلب سلیم [س ٢٦ آ ٨٩] و هر که هـوا و شهوترا برزیذن کیرذ و طبیبان جاهل را مقتدای خویش سازذ بهلاکتی رسذ که عبارت از آن دوزخ است و حق تعالیٰ از هر دو بی‌نیاز لیکن فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره [س ۹۹ آ ۷ ـ ۸] وکل نفس بما کسب رهینة [س ٧٤ آ ٣٨].

شبهت دوّم کروهی از عوام در فراخ روی و حدود شرع دست بداشتن اعتماد برین کنند که حق تعالیٰ کریم و رحیمست و رحمت وی بسـیارست بهـر صفت که باشذ بر ما رحمت کنذ.

جواب آنست که این سخن درستست هم جنانک آن سخن اوّل کـه حـق تعالیٰ از طاعت ما بی‌نیاز است هم سـخنی درسـتست لیکـن هـر دو تـلبیس شیطانست که بذین احمقانرا از راه بتواند برد امّا عاقل جواب شیطان باز دهذ و کویذ جنانک کریم ورحیمست شدید العقابست و می‌بینیم که بسیاری خلق را

---

1. Correct; ms. صحبت   2. ms. : و برای این و این

درین جهان در رنج و عذاب و کرسنکی و درویشی می‌دارذ و خزانهٔ وی تنک نیست و باز انک کریم و رحیمست یک دانهٔ کندم نمی‌آفرینذ تا آنکاه که بزرکر بسیار رنج نکشذ و یکدرم سیم ندهذ تا بیشه‌ور و بازرکان بسیار رنج بار و سفر نکشذ و هیچ آدمی را زنده نمی‌دارذ تا آب و نان نخورذ و بیمارانرا شفا ندهذ تا علاج نکنند[1] بس هم جنانک توانکری و تن درستی را اسباب ساخته است که بران حاصل بیایذ کار آخرت هم جنین است کفر و جهل را زهر روح ساخته است که ویرا هلاک کنذ و شهوت و کاهلی را بیماری روح ساخته است که بیم آن بوذ که اکر علاج نکنذ بهلاک ادا کنذ و زهر کفر را هیچ تریاق نیست مکر معرفت و علم و بیماری و کاهلی را هیچ علاج نیست مکر مواظبت بر طاعت و بیماری شهوترا هیچ علاج نیست مکر تقوی و ریاضت هرکز زهر خورذ و بـر کرم و رحمت اعتماد کنذ هلاک شود و هرک در بیماری که از حرارت بوذ بیوسته انکبین خورذ هلاک شوذ و بیماریٔ دل از هوا و شهوت بوذ جون کسی بوذ که خویشتن را از هوا و شهوت باز ندارذ وی در خطر هلاک بوذ جون اعتقاد دارذ که معصیت است لیکن جون[2] اعتقاد اباحتیان دارذ که خوذ زیان کار نیست بر خطر هلاک نباشد بلک بیقین هلاک شذه باشذ که کفر بوذ و کفر زهر هلاک کننده است دوزخ را.

شبهت سهم کروهی از این قوم بریاضتی مشغول شذه باشند مدتی پنداشته باشند که مقصود ریاضت آنست کـه از شهـوت و خـشم و صـفات بـشریت یکبارکی پاک شوند و کمان برده باشند که شرع بذین فرموذه است جون مدتی رنج برده باشند و ریاضت کرده و عاجز آمذه از صفات خویش اعـتقاد کـرده باشند که این محالست در شرع خلق را بذین فرموذه است که صورت بندذ که آدمی را که[3] ازین صفات افریذه‌اند پاک شذن ازین ممکن نیست جنانک بلاس سیاه را سبیذ نتوان کرد ادمی را از صفات بشریت پاک نتوان کرد بس کاری که

---

1. ms. نکنذ
2. جون nicht im ms.
3. که 2° fehlt im ms.

محالست بذان مشغول نشویم.

جواب آنست که سبب حماقت جهل این کس است بشریعت که می‌پندارذ که در شریعت بفرموذه‌اند که بایذ که از شهوت و خشم و صفات بشریت پاک شوذ که شرع این نفرموذه است جکونه فرمایذ که رسول علیه‌السلم میکویذ که من بشرم خشم‌کن شوم هم جنانک بشر و از خشم بر وی بسیار دیذندی و حق تعالیٰ میکویذ و لکاظمین الغیظ [س ۳ آ ۱۳٤] ثنا میکویذ بر کسی که خشم فرو خورذ نه بر کسی که خشم بردارذ و جکونه فرمایذ که شهوت نباشذ که رسول علیه السلم نه زن داشت بلک اکر کسی را اشتها ساقط بباشذ علاج بایذ کرد تا شهوت باز آیذ که از نقصان بوذ اکر خشم نشوذ[1] کسی را علاج بایذ کرد تا باز آیذ که از این بی‌حمیتی آیذ بر اهل و فرزند و حمیت در غزای کافرین از خشم خیزذ لیکن فرموذه‌اند که شهوت و خشم را زیر دست داریذ و مکذاریذ که غالب شوذ بلک جنان بایذ در فرمان عقل و شرع که اسب و سک در فرمان صیّاد جنانک صید بی‌سک نتوان کرد لیکن سک بایذ که معلم و با ادب باشذ و فرمان بردار بوذ اکر نه در صیاد افتذ و بی‌اسب صید نتوان کرد لیکن اسب بایذ که فرهخته و ریاضت یافته بوذ و کرنه صیاد را بیفکنذ و کردن وی بشکنذ و غضب هم جون اسب و سکست و سعادت آخرت صید نتوان کرد بی این دو صفت لیکن بشرط آنک زیر دست باشند اکر غالب باشند سبب هلاک باشند بس مقصود از ریاضت آنست که این دو صفت شکسته شوند و این ممکن نیست.

شبهت جهارم کروهی ازین قوم مدنی بریاضتی بنشسته باشند و در میان آن باشذ[2] که آوازی شنیذه باشند وصورتی دیذه باشند خیالها بذیشان نموذه باشند مانند خرابی باشند و هر حالتی که بذیشان کذشته باشذ کمان برده باشند کجون این قدر برخلاف عادت ایشانرا پیذا آمذ خوذ بنهایت رسیذند و کار ایشان بکمال رسیذ و این را وصال نام کنند و کویند ما بمقصود رسیذیم و عبادت

---

1. ms. بشوذ

2. ms. آن باشند

و ترک معصیت برای آن می‌بایست تا بوی رسیم اکنون رسیذیم ما را معصیت و نماز ناکردن زیان ندارذ و این احمقان بیشتر جنان مختصر عقل باشند که اکر کسی دیکر سخن حشمت ایشان فرو نهذ و بأدب عیبت بنقصان سخن ایشان رعونت ایشان بکشنذ همه در عداوت وی استند[1] و کر یک لقمه که طمع کرده باشند ازیشان در کذرذ با یکی از خواجکان بجشم حقارت بوی نکرند همه جهان بریشان تنک و تاریک شوذ این ابلهان اکر[2] مردمی تمام شده بوذندی خوذ از جنین جیزها باک بدارندی[3] بس جون جنین صفات باشند ایشانرا این دعوی کی مسلم بوذ بس اکر بمثل کسی نیز جنان شذه است از عداوت و خشم و شهوت و ریا پاک شذه هم مغرورست که بهیج حال درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درنکذرذ و ایشان بسبب خطا و معصیتی بر خویشتن نوحه کردند و میکریستند و صدیقان صحابه از صغایر حذر میکردند بلک از بیم شبهت از حلال پاک دست بداشتند و همه راههاء تقوی می‌رفتند و از خطر کار نیستیء خویش آرزو می‌خواستند این احمق بجه دانسته است که در جوال شیطان نیست و درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درکذشته است که آنج ایشانرا زیان می‌داشت ویرا زیان ندارذ و اکر کویذ بیغامبران همجنین بوذه‌اند لیکن آنج میکردند برای نصیب خلق میکردند آنک خرما از صدقه از دهان بینداخت اکر بخوردی خلق را از آن جه زیان بوذی که صدق همه خلق را حلال بوذ و اکر زیان می‌داشت جرا این احمق را قدحهاء خمر زیان نمی‌دارذ آخر درجهٔ وی فوق درجهٔ پیغامبران نبوذ بیش از آن نیست که درجهٔ قدح خمر فوق یک خرما بوذ جون خویشتن را بدریای بنهذ که صذ خم شراب ویرا تباه نکنذ و پیغامبرانرا بکوزهاء آب مختصر بنهذ که یک خرما ویرا زیان دارذ این مردی باشذ که شیطان با سبلت وی بازی میکنذ[4] و هرک عاقل بوذ دریغ دارذ زبان خویش از حدیث وی و دهان خویش از آنک بر وی خنذذ امّا بزرکان دین آنند که بشناسند که هرک هوا اسیر و زیر دست

---

1. ms. استذ
2. ms. این ابلهانرا کر
3. ms. ندارندی
4. میکنذ fehlt im ms.

وی نیست وی هیچ کس نیست بلک ستوریست بس بشناسذ که نفس آدمی مکار و فریبنده است همه دعوی دروغ کنذ و لاف زند که هوا بر دست منست آنرا برهانی خواهند و بر راستیء وی هیچ برهان نیست مکر آنک بحکم خویش نباشذ بحکم شرع باشذ اکر بطوع تن درین تواند داذ خوذ راست میکویذ و اکر فرا حدود شرع و فرمان حق تعالیٰ رسذ رخصت و تاویل جویذ و حیلت کردن کیرذ تا موافقت شهوت و هوای خویش کنذ این مدبر اسیر هواست اکر اسیر خشم است سکیست در صورت آدمی و اکر اسیر شکمست بهیمهٔ است و اکر اسیر شهوتهاء زشتست خوکیست و اکر اسیر جامه و تجمل است و مرقع و سجادهٔ نیکو[1] تا همه روز خویشتن را می‌شویذ و می‌آرایذ زنی است رعنا بصورت مردی هر صفت که هست حقیقت ویست و در قیامت صفات باطن برهنه شوذ تا همه یکدیکر را بر آن صورت بینند[2] که موافق طبع بوذ و معنی این خبر که یکی را بصورت کرکی انکیزند و یکی را بر صورت خوکی و یکی را بصورت سکی این بوذ و بذان مقدار که خواب ازین عالم دورترست بآخرت مانند ترست اکر این کس را در خواب برین صورت بینند بس سکی و خوکی و کرکی جون اعتقاد کنذ که وی از درجهٔ بیغامبران کذشته است و ویرا هیچ جیز زیان ندارذ جه حماقت بوذ در جهان تمامتر ازین و بحقیقت دان که هرک بندارذ که ازین صفات پاکست در جوالست مکر کسی که خویشتن را بر حدود شریعت و دقایق فرمان می‌آزمایذ و عنان خویش بدست شریعت دهذ جنانک وی میکرداند می‌تواند کردیذ آنکه بداند که صفات وی اسیر ویست و وی اسیر صفات خویش نیست و اکر بنجاه سال خویشتن را درین بیازموذ یکروز عنان از سر وی فرو کیرذ و یا برخلاف فرمان حرکت کردن ایستاذ ان روز باسر طبع خویش شوذ و هر صفت که در وی مغلوب بوذ غالب شوذ و مدتی دیکر بمجاهدت و ریاضت حاجت بوذ تا بذین سر استقامت افتذ که هوا را مقهور

---

1. ms. نیکوست

2. ms. بینذ

بکردن هم جنانست که سنکی ببالا باز[1] کردانیذ و هرج بمدتی باز برده باشذ بیک حرکت بنشیب باز توان کردانیذ بس کسانی که ارباب دیذار بوذند و کارها جنانک بوذ بدیذند تا نفس باز بسر لکام تقوی از سر نفس فرو کردند تا یکی از بزرکان ابلیس را دیذ بوقت مرک ویرا کفت ابلیس از دست من بجستی و ایمن شذی کفت نه هنوز یکنفس مانده است انبیا و اولیا این کار جنین دیذند و خطر کار جنین دانسته‌اند و این ابلهان و مدبرانرا شیطان بدست خویش کرفته و ایشانرا بالا می‌دهذ که شما اولیا و درویشان و عزیزان حضرتیذ هم جنین درین جوال می‌دارذ تا آنکه که جشم فراز کنیذ و خوذ را نکوسار در دوزخ ببینیذ و بداهم من اللّه ما لم یکونوا یحتسبون [س ۳۹ آ ٤٧] کر جنان بینند که هرکز بضمیر ایشان نکذشته بوذ و حسرت سوذ ندارذ.

شبهت پنجم کروهی از صوفیان که ایشان ریاضتهاء قوی کرده باشند و همه شهوتها از بیش برداشته و مدتی در زاویه شذه و دل با کلمهٔ اللّه آورده و دل را مراقبه کرده بآخر حدیث حق تعالیٰ بر دل ایشان بکذرذ[2] ایشانرا بسیاری احوال نیکو و مکاشفات بدیذ آمذه باشذ و بسیاری از اسرار ملکوت ایشانرا مکشوف شذه و بدرجهٔ اصحاب کرامات رسیذه باشند تا از غیب خبرها دهند و راست آیذ و همت در بیماری بندند بهتر شوذ و در دشمنی بندند هلاک شوذ جون ایشانرا این قربت بدیذار آیذ ابلیس ایشانرا حسد برذ[3] و همه اسرار شریعت بایشان نمایذ مکر یک سرّ از ایشان بنهان کنذ و آن آن سرّست که از وی بوشیذه تا بذان سبب آدم را سجود نکرد خویشتن را از آن بی‌نیاز دانسته است بسبب درجتی که یافته بوذ که اسرار ملکوت جنان وی را مکشوف بوذ که معلم ملایکه بوذ امّا آن سر که ایشانرا آشکارا کنذ[4] آنست که بکویذ که مقصود از ترک معاصی آنست تا شهوت شکسته شوذ و صفات بشریت زیر دست شوذ و از حق تعالیٰ باز ندارذ و حجاب نکنذ و مقصود از طاعت نماز آنست تا یاذ

---

1. باز 1°dl.?
2. ms. نکذرذ
3. برذ oder کنذ fehlt im ms. (W.)
4. ms. کنند

کرد حق تعالیٰ بر وی غالب شوذ تا حقیقت و معرفت حق ویرا حاصل شوذ بس ورزیذن شریعت همه راهست بکعبهٔ وصال و کسی که بکعبه رسیذ و در کعبه مقیم کشت ویرا براه و اشتر و زاد بادیه جه حاجت بوذ آن همه راه بوذ رفته آمذ و بمقصود رسیذه شذ ورزیذن شریعت جه حاجتست بس این قوم را جنین نمایذ که اکر نماز کنند نماز ایشانرا حجاب خواهذ بوذ از آن کاری که بر آن رسیذه‌اند که کویند که ما همیشه در مشاهدت حضرتیم مقصود رکوع و سجود آنست تا دل غافل را با حضرت آورذ و حدیث حق تعالیٰ با یاذ دهذ ما خوذ یک لحظه از وی غافل نیم و همه ملکوت آشکارا می‌بینیم و جواهر ملایکه و انبیا در صورتهای نیکوی خویشتن بما می‌نمایذ ما را بذین جه حاجتست و این همه آن واقعه است که ابلیس را افتاذ که در کمال خویش نکرست که معلّم ملایکه بوذ و بدرجهٔ قربت رسیذه بوذ مرا بفرمان برداری جه حاجت و آدم کمتر از منست مرا در سجود کردن وی جه فایده است و قصهٔ وی در قرآن نه برای افسانه کفته‌اند بلک برای مثل این قوم کفته‌اند تا بدانند که درجهٔ مقربان از فرمان‌برداری هیج مقرب را بی‌نیاز نکنذ و این معانی که این بزرکان و ارباب کرامّات را از اسرار شریعت ورزیدن رفتن راه است بحق تعالیٰ آن دقیقه که ازیشان پوشیذه داشت آنست که با ایشان نموذ که مقصود شریعت اینست[1] و بس این کلمه بس غلطست که این مقصودست امّا همه مقصود اینست[2] که در وی سرّی و مقصودی دیکرست که این بنج نماز مثلا جون بنج مسمارست و درجهٔ کمال حاصل[3] شذه باشذ اکر این مسمار بیوسته با وی نبوذ از کمال بیفتذ جنانک ابلیس بیفتاذ و اکر کسی کویذ که بنج نماز و جملهٔ تفصیل[4] شریعت از جه وجه بوذ که مسمار این کمال آیذ و مناسب وی جیست بباید دانستن که

---

1. اینست : ms. انست
2. اینست : viell. besser نیست
3. ms : کمال که حاصل
4. ms. بنج نماز و جملهٔ تفضیل ; viell. besser تفضیل بنج نماز از جملهٔ شریعت (W.); doch dürfte auch konjektur تفصیل st. تفضیل genügen.

شناختن وجه آن در قوّت بشریت نیست همجنانک مغناطیس آهن را بکشذ هیچ کس نتواند دانست که این از جه سبب است و همجنین خاصیتها در آفرینش بسیارست که هیچ کس نتواند دانست بس مثل این قوم جون مثل قومیست که وی در سر کوی کوشکی کرد و بسیار نعمت بساخت در آن کوشک جون فرمان خواست یافت بسر خویش را وصیت کرد که هر تصرف که خواهی همی کن اندرین کوشک امّا این دستهٔ جند کیاه خوش بوی که درین کوشکست اکر جه خشک شوذ ازین کوشک بیرون میناز بس این بسر را بوستانهاء نیکو درین کوشک فراز رسیذ و ریاحین بسیار خوش بوی بدیذ آمذ همه تر و تازه در آن کوشک آورد و بوی آن غالب شذ کفت هیچ شک نیست که پذرم این کیاهها از برای آن بکذاشت تا این کوشک خوش بوی شوذ و ندانست که مرا جندین ریاحین تازه بدست خواهذ آمد جون بدست آمذ زان کیاه بی‌نیاز کشتم آن کیاه برکرفت و بینداخت در حال جون کوشک از آن خالی شذ ماری سیاه از سر[1] سولاخی سر بیرون کرد و ویرا زخمی کرد و هلاک کرد و سبب آن بوذ که این کیاه را دو فایده بوذ یکی بوی خوش و همه کس آن می‌توانست دانست وی کی آنک در وی خاصیتی بوذ که هر جا که آن باشذ مار کرد وی نیارذ کردیذ بس وی بند و افسون مار بوذ و این خاصیتی پوشیذه بوذ که کسی ندانست جون این بسربکمال عقل خویش غرّه بوذ و کفت سرّ و مقصود این کیاه بدانستم[2] و از وی بی‌نیاز کشتم این عقل و معرفت وی سبب هلاک وی بوذ که پنداشت که هرجه در خزانهٔ معرفت وی نیست در خزانهٔ خذای نیست و معنی این آیت و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا [س ۱۷ آ ۸۵] آنست[3] که این مرد مکاشف صاحب کرامّاترا هم این غلط افتاذ کجون یک سرّ از اسرار شریعت ویرا آشکارا شذ که آن راه کمالست پنداشت که در وی هیچ سرّ دیکر تعبیه نیست و هرج در مکاشفات و نموذهٔ وی نیامذه است خوذ در

---

1. ms. سر از : از سر
2. ms. ندانستم
3. Im ms. steht آنست که unmittelbar nach این آیت

خزانهٔ قدرت نیست و ابلیس همجنین پنداشت و این خطاء بزرکیست[1] که بزرکانرا افتذ جنان شبهات دیکر که پیش ازین کفتیم که در خیال ضعیفان و ناقصانست امّا این غلط کاهیست که بسیاری بزرکان درین[2] هلاک شذه‌اند هرج ازین معنی شنوی از کسانی که ایشانرا درجهٔ بوذه است در میان صوفیان غلط وی ازینجا بوذه است و غلط راه وی اینست و مثل این غلط در مسائل فقه است که امام ابوحنیفة میکویذ رضی‌اللّٰه عنه که اکر کسی اللّٰه اکبر بدل کند در اوّل نماز و کویذ الرحمن اعظم نماز درست بوذ که مقصود آنست که بر حق تعالیٰ ثنا کویذ ببزرکی جه این لفظ وجه ن لفظ که راه را این است و امّا شافعی کویذ رضی‌اللّٰه عنه که بجه می‌دانی که حق تعالیٰ را درین لفظ سرّی نیست که آن در لفظ دیکر نیایذ اینک میکویذ که ثناء حق تعالیٰ مقصود است راستست امّا اینکه معلوم جزین هیج مقصود نیست خطاست که این نتوان دانست بس این قوم یک مقصود از راه شریعت بشناختند و پنداشتند که در وی هیج سرّی دیکر نیست جزین و این مقدار ندانسته‌اند که اکر سرّی دیکر نبوذی بیغامبر را بجندان نماز حاجت نبوذی که پای مبارک وی ورم کردی توانستی کفت که بر اُمّت واجبست نه بر بیغامبران جنانک نُه زن کرد و دیکرانرا پیش از جهار زن روا نداشت و کفت من جون شما نیم و وی در روزهٔ وصال کرد و دیکرانرا منع کرد و کفت شما را آن قوّت نباشذ که مراست بس اهل کمال از صحابه و مشایخ و علما که ایشان صوفیان‌اند که ایشان بدرجهٔ کمال رسیذند بدانسته[3]اند که هر پندی از بندهاء شریعت سرّیست تا ازین بزرکان در وقت مرک [ترک][4] یک ادب از اداب شرع ندانستند[5] تا جنید را رحمة اللّٰه علیه بوقت مرک یکی وضوی داذ

---

1. ms. بزرکست

2. درین (W.): ms. دین Am Rand der Hs. von ders. Hand der Vers:

خطاء بزرگان گرفتن خطاست — بداند کسی کش خوذ رهنماست

3. ms. ندانسته

4. ترک fehlt im ms.

5. ms. نداشتند

خلال محاسن فراموش کرد دست وی بکرفت تا آن سنّت بجای آورذ کفتند ای شیخ در جنین وقت این قدر رخصت نیست کفت آری من بحـق تـعالیٰ بـذان رسیذه‌ام ازین جون دست بدارم اهل کمال جنین بوذند و اهل غرور فریفته شذند و هرج ایشان بندیذند پنداشتند که آن خوذ نیست.

باز آنکه در عجایب خواص و افسون و سحر جیزهای بینند که هیچ کس نداند که سبب آن جیست و یک مثل ازین خواص بکوییم تا دیکران بذان قیاس کـنند ایـن شکـل کـه نـبشته‌انـد[1] بـر دو سـفال کـه آب نـرسیذه بـوذ بـر

ح	ج	د
ا	ه	ط
و	ز	ب

وی بنویسند[2] و بدست زن حـامله دهـند[3] در وقت زاذن تا بهر دو جشم در وی نیک بنکرذ آنکه در زیر دو پای نهند[4] و بر وی اعتماد کنذ کوذک زاذن بر وی آسان شوذ و این شکلیست که در وی نُه خانه است و حروف در وی نهاذه‌اند جنانک هر سه خانه که در یک صف است برخوانی از هر که برخوانی بانزذه بوذ اکر همه حکما و عـلما و عقلا کرد آیند و خواهند که بدانند که این خاصیت جیست و بجه سـبب است بندانند پس بادشاهی که در قدرت وی جنسن عجایبست جرا حکم میکنند بر قدرت وی که ممکن نیست ویرا در شرایع پیغامبران تعبیهٔ دیکر روذ جزین که من بسرمایهٔ عقل و کشف خویش بدانستم پس اهل کمال بحقیقت بدانسته[5]اند که نهاذ نماز و ترتیب اینکه نماز بامداذ دو رکعت و نماز بیشین جهار رکعت و نماز شام سه و رکوع یکی و سجود دو و قیام جهار و قعود دو در هر یکی سرّی و خاصیتی است که آن در حاصل کردن کمال و نکاه داشتن تا بوقت مرک اثری دارذ که اکر آن نباشذ هیچ کمال سوذ ندارذ جون میرذ خویشتن را هلاک شذه بینذ کویذ آن همه کمال شذ کویند مسمار نداشت از بیخ کسسته شذ بوقت مرک

1. ms. hat nach نبشته‌اند enin که
2. ms. بنویسذ ; ist überflüssig
3. ms. دهذ
4. ms. نهذ
5. ms. ندانسته

هم جنانک ابلیس را سوذ نداشت آن همه کمال بیک بی‌فرمانی و ازین معنی سخن درازتر کفته آمذ که این از غلط کناهها، بزرکانست که بکمال خویش غرّه شوند و این یک دقیقه از دیذار ایشان شوذ.

کروهی ازین جهال که ایشان این الفاظ شنیذه باشند و البته ازین کمال و ازین احوال مکاشفات هیج خبر ندارند خواهند که بذین دعوی بیرون آیند دعوی کمال کردن کیرند که ما خوذ بمقصود رسیذیم و در عین وصال مقیم و از رفتن راه بی‌نیاز شذیم وبحقیقت نه معنی وصال دانند و نه معنی مقصود و نه معنی راه هم طریق اباحت بیش کیرند و این دعوی کردن کیرند از اوّل مرد روندهٔ راهی است که ویرا واقعهٔ افتاذ و غلطی کرد و از بس کار نمی‌شوذ و دیکر احمق است که پیش از ابتدا کردن راه خوذ شیطان او را مسخر کرفت و در جوال کرد تا بذین دیکر مرد تشبه کنذ و هر دو ضال‌اند و کمراه اکر جه از اوّل معذور نیست.

شبهت ششم کروهی دیکر باشند که بحماقتی دیکر غرّه شذند و این شنیذه که کارها را تقدیر افتاذه است در ازل و سعید و شقی در شکم ماذر بدیذ آیذ و هر کرا در شکم در سعدا[1] نبشته یا در اشقیا هرکز نکردذ پس کویند[2] بعمل ما جه حاجت و عمل ما جه اثر در کار[3] حکم ازلی دارذ و آن بنخواهذ کشت و جون رسول علیه السلم ازین تقدیر ازلی خبر داذ صحابه کفتند که بس اعتماد کنیم بر حکم ازلی و از عمل دست بداریم رسول کفت علیه‌السلم اعملوا فکل میسر لما خلق له کفت از عمل دست مداریذ که شما را سعادت نهاذه‌اند اعمال سعدا شما را میسر بکنند بس جواب این شبهت بحقیقت آنست که رسول علیه السلم اشارت کرد و معنی اینست که در بس حال سعادت و شقاوت طاعت[4] و معاصی همجون در بس مرگ و تن درستیست کرسنه [شذن][5] و نان خوردن هر

---

1. در سعدا : im ms. fehlt در
2. ms. گویذ
3. ms. دارذ کار : درکار
4. ms. بطاعت
5. [ماندن ؟] کرسنه شذن : ms. وکرسنه

کرا حکم کرده باشند در ازل که از کرسنکی بمیرذ در ازل راه نان بر وی بسته کنند و هر کرا حکم کنند بتوانکری راه دهقانی و بازرکانی بر وی کشاذه کنند و آنرا که حکم کرده باشند که بمکه میرد بر هیج حال براه سمرقند فرو نبرند و آنرا که حکم کرده باشند که بسمرقند بمیرذ براه مکه فرو نبرند بلک همه راهها جز راه سمرقند بر وی بسته بکنند ملک الموت جون پیش سلیمان صلوات اللّه علیه تیز در یکی نکریست آنکس بترسیذ جون ملک الموت برفت از سلیمان علیه السلم درخواست که باذ را بفرمای تا مرا بزمین هند برذ که از نظر ملک الموت بترسیذم تا باشذ کجون باز آیذ مرا نبینذ فراموش کنذ سلیمان علیه السلم بفرموذ تا باذ ویرا بهند برذ جون ملک الموت باز آمذ سلیمان پرسیذ که جرا جنان تیز در آن مرد نکرستی کفت مرا فرمان بوذ تا یکساعت دیکر وی را بهندوستان جان برکیرم ویرا اینجا بدیذم عجب بماندم تا این جون خواهذ بوذ بس جون حکم کرده بوذند در ازل که ویرا جان بهندوستان برکیرند اکرجه یکساعت پیش نمانده بوذ تقاضاء آن بر وی مسلّط کردند و سلیمانرا مطیع او بکردند تا حکم ازلی براندند بطریق و سبب آن نه از آن بوذ که آن حکم بی‌سبب براندند بس کسی را که سعادت حکم کرده باشند دل وی روشن کنند تا ایمان قبول کنذ ویرا توفیق ریاضت دهند تا صفات مذموم از دل خویش دور کنذ و جوارح او را توفیق دهند تا همه حرکات وی بر در فرمان بوذ فمن یرد اللّه ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیّقا حرجا [س ٦ آ ١٢٥] پس یکی از اسباب که حکم حق تعالیٰ تقدیر کرده است که کروهی را بذان بدوزخ برذ آنست که ویرا از عمل بازدارذ بذانک در دل وی افکنذ که بعمل حاجت نیست که سعادت و شقاوت ازلیست بذین بنکردذ[1] این سبب شقاوتست که در ازل ساخته‌اند [که][2] هر کرا شقاوت حکم کرده باشند این بر دل وی غالب کنند جنانک کسی را در ازل حکم نموذه باشند که جاهل باشذ و بدرجهٔ علما و ایمّه

---

1. بنکردذ : ms. بنکرذ
2. که fehlt im ms.

نرسذ بر دل وی غالب کنند که درجهٔ امّامی حکمی ازلیست بیکراه[1] وجـهد و علم آموختن بنکردذ اکر حکم کرده‌اند خوذ مفاجأة[2] خلعت امّامت بسر من فرو کنند و هرکز طلب نکنذ و رنج نبرذ و بضرورت جاهل بماند و حکم ازلی بر وی برانند بذین خاطر که در دل وی افکنند و آنرا که در ازل حکم برانده باشند که خواهذ بوذ در دل وی افکنند که اکر جه آن حکم از لیست ظاهر نکردذ الا بذانچ در ازل سبب وی ساخته‌اند هم جنانک نبات کندم از زمین برویذ[3] حکمیست که در ازل رانده‌اند لیکن بسبب خَویش و زمین نرم کردنست و تخم در افکندن و آب داذن هر کرا از وی بازداشتند نشان آنست که در ازل ویرا حکم کرده‌اند که از زمین وی کندم نرویذ و شک نیست هر کرا فرزندی خواهذ بوذ این حکم در ازل کرده باشند لیکن اکر کسی بذین حکم بازنشینذ و زن نخواهذ و مباشرت نکنذ و کویذ اکر در ازل مرا حکم کرده‌اند که فرزند بوذ خوذ بدهند این محض حماقت بوذ بلک کویند اکر ترا این حکم کرده بوذندی خوذ اسـباب نکـاح و صحبت و دوستیء زن بساختندی جون این حماقت در دل افکندند نشان آنست که در ازل ترا از فرزند محروم بکرده‌اند بس ایمان و طاعت ببسته‌اند با سعادت بهم جون نکاح و صحبت است با فرزند فمن آمن[4] واصلح فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون [س ۷ آ ۳٤] و ان لیس للانسان الا مـا سـعی [س ۵۳ آ ۳۹] ان الابرار لفی نعیم و انا الفجار لفی جحیم [س ۸۲ آ ۱۳ و ١٤] همـه قـرآن بـیان اینست و باشذ که این احمق کویذ ایمـان و طـاعت و شـقاوت و سـعادت جـه مناسبت دارذ خواهذ که بعقل خویش وجه این بداند همجنان باشذ کـه بـعقل خویش خواص جیزها و کارها بداند جنانک در آن شکل بیان کردیم و اکـر کسی باشذ که هرکز نکاح و صحبت شنیذه نباشذ و نه دیذه باشذ با وی کویند که عضوی از تو با عضو آدمی کرد آیذ آبی سپیذ از تو بوی رسذ آدمی از آنجا بیرون آیذ که فرزند تو بوذ سخت عجب بماند و کویذ جکونه صورت بندذ که از

1. بیکراه (W.): ms. بیکرار
2. مفاجأة: ms. مفاجا
3. برویذ (W.): fehlt im ms.
4. [illegible]: im Koran اتقى

قطرهٔ آب و کرد آمذن دو عضو سبب آن باشذ که آدمی از یک قطرهٔ آب بیدا آیذ و این جه مناسبت دارذ تا آنکه که بینذ بمشاهدت بداند که کارهاء الهی بر اندازهٔ عقل و سرمایهٔ دانش نیست هم جون اباحتی و ملحد جشم فراز کنند و آنج ندیذه‌اند ببینند کارهای که هرکز در ضمیر ایشان نبوذه باشذ آنکه کویند ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا [س ۳۲ آ ۱۲] ربنا اخرجنا نعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل [س ۳۵ آ ۳۷] با ایشان کویند اولم نعمرکم ما یتذکر فیه من تذکر و جاءکم النذیر فذوقوا فما للظالمین من نصیر [س ۳۵ آ ۳۷].

شبهت هفتم کروهی از ملحدان که بآخرت ایمان ندارند با اباحتیان در معاملت موافقت کنند این[1] سازند که آدمی جون نباتی است جون بمیرذ نیست بشوذ و هرج در قرآن و اخبارست از حدیث قیامت و بهشت و دوزخ و عقاب و ثواب و حساب همه دروغ و تلبیس است و این درین روزکار بر بسیاری کس غالب شذه است که باطن ایشان بحقیقت کار آخر ترا باور نداشته‌اند اکرج بزبان میکویند که مؤمنیم و باشذ نیز که پندارند که مؤمن‌اند و بحقیقت میان دل ایشان بشک[2] اکنده است در حدیث آخرت یا بانکار اکنده است آنکه این قوم بر کمان یا بانکار بترک شهوت و کاهلی نتوانند کفت و کروهی دیکرند از ملحدان که بحق تعالیٰ ایمان ندارند که کارها حواله با طبایع و نجوم است امّا این کمتر باشذ و امّا انکار آخرت و شک در آن غالب ترست و بیشتر اباحتیان روزکار همانا ازین‌اند و هرک شک آخرت در دل وی بیذا آمذ شیطان بوی راه یافت جنانک حق تعالیٰ کفت و لقد صدق علیهم ابلیس ظنه فاتّبعوه الا فریقا من المؤمنین و ما کان له علیهم من سلطان الا لنعلم من یؤمن بالآخرة ممن هو منها فی شک [س ٣٤ آ ۲۰ و ۲۱] بکفت[3] که سبب تسلط شیطان شکست در آخرت و علاج کسی که بحق تعالیٰ ایمان ندارذ آنست که ویرا معلومست که نبوذ

---

1. ms. واین
2. بشک (W.): ms. بسنک
3. ms. نکفت

بس آفریذه است وجون روا نبوذ که بتوان بوذ خطی[1] نبشته یا جامهٔ بافته
معلومست که عجایب شخص آدمی و نبات و حیوان و زمین و آسمان از
عجایب خطی و جامهٔ بافته کمتر نیست و آنچ دلیلست ویرا معلوم کنذ وآنک
بآخرت ایمان ندارذ و سبب[2] آنست که حقیقت روح آدمی بندانسته باشذ که
جیست و از آدمی آن ندانسته است که از نبات و بهایم بهتر روح که منسوبست
با حق تعالیٰ که کفت و نفخت فیه من روحی [س ۱۵ آ ۲۹] و کفت قل الروح
من امر ربی [س ۱۷ آ ۸۵] بندانسته‌اند و نه عجب اگر ندانسته است که دانستن
آن دشوار است اما بایستی که بر سبیل ایمان قبول کردی از مصطفی علیه السلام
جون نکنذ علاج وی همان است که در اوّل این نبشته کفتیم تا جملهٔ مقلدان اهل
اباحت بدانند که صذ و بیست و جهار هزار انبیا صلوات اللّه علیهم اجمعین
آمذند و خبر داذند از حال روح آدمی بس از مرک و از بقای وی و از ثواب و
عقاب وی وحشر وی و همه علما و حکما و اولیا رضی‌اللّه عنهم برین متفق
شذند آنچ عقلا و علمااند خوذ ببرهان و حجت درستی[3] سخن انبیا علیهم‌السلام
بشناختند و آنچ اولیا و صوفیان‌اند ایشان خوذ در علم حقیقت روح خویش را
از آن مشغلهٔ محسوسات و صفات نفسیه مجرد و صافی بکرده‌اند و حقیقت مرک
و غایب شذن ازین عالم بمشاهدت بدیذند و بقای روح تنها و احوال وی وحشر
وی هر جه در قیامت وعده است همه بمشاهدت بدیذه‌اند این قوم اهل ذوق‌اند و
عقلا که بحجت و برهان بدانسته‌اند اهل علم‌اند بذین کار اکرجه اهل ذوق نه‌اند
و هرک ایشان را تصدیق کرده‌اند از اهل ایمان‌اند این احمق که نه از اهل ذوق
است و نه از[4] اهل علم اکر از اهل ایمان بوذی و ایشان را باور داشتی و راه
ایشان رفتن کرفتی هم در آخرت از جملهٔ ایشان بوذی جون محروم ماند و انکار

---

1. so W. ; ms. و جون روا نتوان بوذ که خطی
2. besser سبب ; و viell. hier Wiedergabe des arab. فـ
3. ms. و درستی
4. از 2° fehlt im ms.

کرد و با احمق جند موافقت کرد با ایشان بکوییم که روا باشذ که این غلط این احمق جند را افتاذه است نه علما و انبیا و اولیا را رضوان اللّه علیهم اکر روا باشذ جرا خویشتن را در خطر شقاوت نهذ بشک و اکر کویذ البته که بضرورت دانم روح آدمی را پس از مرک بقای وحشری و ثوابی و عقابی نیست جنانک بضرورت دانم که شب و روز بهم نباشذ این مردی باشذ که مزاج وی و حماقت وی از حد علاج درکذشته است و در خذای تعالیٰ ذرهم یأکلوا یتمتّعوا ویلههم الأمل [س ۱۵ آ ۳] حق او کفته و فسوف یعلمون بمعرفت خذای تعالیٰ و بمعرفت روح راه است اولیا و علما را رضیاللّه عنهم لیکن عقل عوام آنرا برنتابند و ایشان را جز با ایمان و تقلید راه نیست بس درست کردن آن با ایشان دراز و دشوار بوذ الا آن قدر که کفته آمذ بس سبب اقتصار قدر و عجز ایشان است جون فساد و شبهات ایشان معلوم شذ ایشان را باسلام و شریعت دعوت کردن و از هر کسی سوال کردن تا شبهت وی جیست و درین اعتقاد ازل از کجا افتاذهاند و علاج آن کردن واجبست پس اکر کسی اصرار کنذ و از آن قوم باشذ که خذای تعالیٰ میفرمایذ و ان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا [س ۱۸ آ ۵۷] و از آن قوم که کفت و لو شئنا لآتینا کل نفس هدیها ولکن حقّ القول منّی لأملأن جهنّم من الجنّة و الناس اجمعین [س ۳۲ آ ۱۳] بس طریق با ایشان جز بشمشیر نبوذ اکنون احکام ایشان در فقه نمایذ اوّل آنک ایشان باجماع همه امت کافرند و حکم ایشان حکم مرتدان است هرک اعتقاد باباحت کرد وی مرتدست و زن هشته آمذ و نکاح که با وی کنند باطل است و نبندذ و هیچ زندهٔ که این اعتقاد دارذ اکر هزار نکاح کنذ حلال نشوذ که نکاح مرتدان حرام بوذ و بر یک قول ملک ایشان باطل بوذ و هرجه در دست ایشان است ملک ایشان نیست واجبست ازیشان ستذن و در مصالح اسلام کردن برین قول هرجه از ایشان خرند و بایشان فروشند باطل بوذ و خون همه مباح بلک ریختن خون یکی ازیشان فاضلتر از خون هزار کبر و جهوذ و ترسا از دیار ترک و هند که

آن قوم اکر جه کافرند دین خلق تباه نمی‌کنند و شیطان ازیشان آلتی ساخته است که خلق را بزبان ایشان از ایمان بیفکنذ و درین هر یکی خلق بسیار تباه میشوند که ایشان هم بزبان شریعت را بیزار میکنند و هم بالفاظ مسلمانی مسلمانی از دلها بیرون میکنند بس شرتر و شومتر ازین قوم نیست و همه کبران و جهوذان دست در شرع یکی از انبیا زده‌اند لیکن از سعادت ایمان یکی از انبیا محروم شذه‌اند این قوم کاهلی را و هوا را و شیطانرا بامّام خویش کرفته‌اند و همه شرایع انبیا را بجمله ویران می‌کنند بر سلطان وقت واجب است خون ایشان ریختن و روی زمین ازیشان پاک کردن و این را بزرکترین قربات دانستن.

شبهت هشتم کروهی دیکر ازیشان نوعی دیکر از حماقت میکویند که بحقیقت جواب نیرزذ و آن آنست که میکویند که درویش آن بوذ که ویرا هیچ جیز معلوم نبوذ و نماز و روزه و ثواب و بهشت و آخرت همه معلوم است بایذ که درویش را ازین هیچ جیز نبوذ تا درویشی بحقیقت بوذ و این سخن راست است و هیچ درویش درویش‌تر از کافر نیست در آن وقت که در دوزخ قرار کیرذ که از رحمت درویش بوذ و از امیذ رحمت درویش بوذ وی را نه خداوند بوذ جلّ و علا و نه بهشت و نه این جهان و نه آن جهان و اکر مقصود ایشان آنست که بذین درویشی رسیذند و مراد بیافتند مبارکشان باذ و اندرین با ایشان هیچ خلاف نیست که درویشی این بوذ اما خلاف در آن است که تا این درویشی نیک است و اکر بذ و ایشان این از آن کرفته‌اند که در شریعت ثنای است بر درویشی و بذان درویشی از مال دنیا می‌خواهند که بهتر است از توانکری جه توانکری دنیا مانع است از توانکری آخرت و این توانکری بکذرذ و آن درویشی بماند کفته‌اند توانکری ابدی را بتوانکری فانی مده و مطلوب همه آفریذکان آنست که صفت الهیت است و توانکریست که درویشی را بذان راه نیست و بقای است که فنا را بذان راه نیست و اکر کسی را این نمی‌بایذ درویشی می‌بایذ بکمال درویشی و بکمال نباشذ الا فی الدرک الاسفل من النار [س ٤ آ

۱٤٥] بنوششان باذ که پاذشاهی است این درویشی.

فصل و کروهی دیکر ازین احمقان عبارت بکردانند و کویند آزادی باید بندکی بکار نیایذ و تا در بهشت[1] و ثواب می‌باشذ بلک دربند خشنوذی خذای تعالیٰ می‌باشذ هنوز بنده است آزادی مطلق بایذ که باشذ و این راست است که آزادی بهتر از بندکی لیکن آزادی دو معنی دارذ یکی آنک از بندکی خذای تعالیٰ بیرون آیذ و این بذان بوذ که آفریذه بوذ آفریننده کردذ و حادث بوذ باقی و قدیم کردذ وجون این محال است از بندکی خذای تعالیٰ بیرون شذن محال است و آزادی دیکر آنست که از بندکی صفات وهواء خویش بیرون آیذ و بندهٔ هیچ جیز نباشذ مکر بندهٔ خذای تعالیٰ اکر بنده را بایذ که در نعمت خذای تعالیٰ بوذ پس بیایذ نکریست تا بندکان بهشتی بهتر باشذ یا بندکان دوزخی و اکر معلومست که بهشتی بهتر بیایذ نکریست تا راه بهشت بی‌نمازی و متابعت هوا و شهوت است یا باطاعت و مخالفت هوا.

والله اعلم واحکم والسلم علی من اتبع الهدی
تم الکتاب بحمدالله و حسن توفیقه و الصلاة و السلام
علی سیدالمرسلین محمّد النبی و آله الاکرمین

نویسنده را ای خذای رحیم
رهانی بفضلت ز هول جحیم

---

1. Woht : در بند بهشت ?

ستیهندگی غزالی

یا دو گونه ستیزه نامهٔ او

محمّد تقی دانش‌پژوه

گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد بسوختیم در این آرزوی خام و نشد
به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
(دیوان حافظ قزوینی، غزل ۱۶۸، ص ۱۱۴)

پیداست که در هر گونه جستجو و کاوشی کسی از راهنما و استاد و آموزنده بی‌نیاز نیست. سخن بر سر این است که آیا استاد نخستین خرد است و همان بس است، چنان که معرّی گفته است که پیشوایی جز خرد نیست. همان که خردگرایان و راسیونالیست‌ها می‌گویند و برهمنان و شمنیان نیز بدان می‌گرایند، یا اینکه بایستی راهنمایی باشد که از هر گونه لغزش و نیرنگ و فریب به دور باشد همان که حنفاء گفته‌اند در برابر صابئیان، که راهنما را از فرشتگان و پروردگاران می‌پندارند. گفتگوی این

دو را در ملل و نحل شهرستانی و قاعدهٔ بیستم نهایة الاقدام او و تفسیر بزرگ امام رازی (چاپ ۱۳۰۸ مصر ۱: ۴۳۰ - ۴۵۹) می‌خوانیم.

نشانهٔ جنگ و ستیز میان خردگرایان و پیروان اصل تعلیم و قاعدهٔ تسلیم را در سخنان پولس فارسی و برزویهٔ پزشک می‌بینیم. آنچه که در فصول صباحی می‌خوانیم که خرد بس یا نه بس [است] و در دفترهای ردّ باطنی غزالی می‌بینیم نزدیک به همین گونه سخنان است. دانشمند غزالی چنان که خواهیم دید گذشته ازین کاوش‌ها به رشته‌های دیگر نیز پرداخته بود. برای روشن‌تر شدن مطلب و شناخت بیشتر آن ناگزیریم از زندگی و اندیشهٔ او آگاه باشیم. نخست گزیده‌ای از سرگذشت او را می‌آوریم؛ سپس از دو جنبهٔ منطقی و دینی اوسخن می‌داریم:

سرگذشت غزالی

امام حجة الاسلام محجة الدّین محمّد بن محمّد بن احمد طوسی غزالی در شهرک طوس در ۴۵۰ زاده شد و در دوشنبه ۱۴ ج ۵۰۵/۲ در همانجا درگذشته و خاکجایش در بیرون طابران است، چنان که خواهیم دید مرگ او یک سال پس از درگذشت کیاهراسی و پنج سالی پس از مرگ خوافی رخ داده است.

او در فقه شاگرد ابوحامد محمّد بن محمّد راذکانی طوسی بوده سپس نزد امام ابونصر اسماعیلی به گرگان رفته و تعلیقه‌ای در آنجا فراهم آورد که در فروع مذهب است. باز در طوس سه سالی درس خوانده و آنگاه در نیشابور در مدرسهٔ نظامیّه نزد امام الحرمین مانده و ازو مذهب و خلاف و جدل و دو اصل فقه و کلام فرا گرفت. همچنین منطق و حکمت و فلسفه در آنجا آموخت و امّا جوینی در آشکار او را مایهٔ سربلندی خویش می‌دانست ولی در نهان از زیرکی و هوشمندی او رشک می‌برد. او می‌گفت: «الغزالی بحر مغرق، و الکیاء اسدمخرق، والخوافی نار تحرق».

او در اینجا از وی و دو همشاگردش خوافی و کیا که خواهیم شناخت یاد کرده است. او اگر می‌دید که شاگردانش با هم گفتگوی دارند می‌گفت: «التحقیق للخوافی و الحربیات للغزالی و البیان للکیا». او پس از مرگ جوینی در ۴۷۷ به لشگرگاه نظام‌الملک درگذشتهٔ ۴۸۵ رفته و با دانشمندان نزد او گفتگوی داشته و بر آنها چیره آمد. آنان از وی ستودند. خود نظام الملک چهل روز به درس او می‌رفت و او را در سی و چهار سالگی مدرّس و استاد مدرسهٔ نظامیّهٔ بغداد کرد و او با شکوهی بسیار بدانجا رفت و مردم هم او را پذیرفتند و او به کار آموزش و فتوی و نگارش پرداخته و زبانزد شد و همگان سویش می‌رفته‌اند. تا اینکه از زندگی این جهان گریزان شد و در ذی القعدهٔ ۴۸۸ به حج رفت و برادر خود را در تدریس جانشین خویش کرد. سپس در ۴۸۹ به دمشق رفت و چند هفته‌ای در آنجا بماند. او به تربت خلیل می‌رفت. آنگاه تهیدستانه به بیت‌المقدّس رفته و دیری در آنجا بماند. سپس به دمشق برگشت و در منارهٔ غربی جامع آنجا گوشه گزید و معتکف شد و بیشتر در زاویه یا خانقاه شیخ نصر مقدسی در جامع اموی که امروزه غزالیه گویند می‌نشست و این زاویه نشینی او را گویند که دوازده سالی به درازا کشید و در این روزگاران بود که به نگارش احیاء العلوم می‌پرداخته است. او درین نزدیک به ده سالی که در شام بود از دمشق به شهرهای دیگر هم می‌رفت و مصر و اسکندریه را هم دید و چندی در آنجاها ماند و می‌خواست که به مغرب نزد یوسف بن تاشفین سلطان آنجا برود ولی شنید که او بمرد (در سال ۵۰۰). او درین گشت و گذار شهرها به مشهدها و مسجدها و بیابان‌ها می‌رفت و ریاضت می‌کشید. سپس به بغداد بازگشت و اندرزگری می‌کرد و به زبان اهل حقیقت یا صوفیان سخن می‌گفت و احیاء را املاء می‌کرد. گویند که سخنی که برادرش روزی بدو گفته و بدو اندرز داده بود او را واداشت که به جهان‌گردی بپردازد.

او پس ازین به میهن خویش طوس بازگشت و به خانهٔ خویش رفت، هماره می‌اندیشید و به حدیث می‌پرداخت تا اینکه خواجه ابوالمظفر فخرالملک جمال الشهداء پسر نظام الملک کشته در ۵۰۰ وزیر شد و به مجلس درس غزالی رفته و او را وامی‌داشت در «مدرسهٔ میمونهٔ نظامیّه» درس گوید. او پذیرفت و یک سالی در آنجا بود. این را گفته‌اند که در سال ۴۹۹ بوده است. در مکاتیب (ص ۱۰ چاپ اقبال) آمده که من دوازده سال در زاویه نشستم و فخرالملک مرا واداشت که به نیشابور برگردم و من گفتم که این روزگار تاب سخن را ندارد! و سپس به خانهٔ خویش شد تا اینکه درگذشت. او از جاه طلبی و غرور و سرزنش مردم و به گفتهٔ عبدالغافر فارسی از آن دیوانگی پیشین رهیده بود.

او نخست از عارفان گریزان بود تا اینکه در طوسی شیخ و استاد و حدیث خود شیخ یوسف نساج را بدید و راهبری شد و به تصوّف گرائید. گویند که استادش در تصوّف ابوعلی فضل بن محمّد بن علی فارمدی طوسی درگذشتهٔ ۴۷۷ در همین شهر و شاگرد ابوالقاسم قشیری بوده است و در احیاء از او بهره برده است.

دربارهٔ او گفته‌اند «لوکان نبی بعد النبی لکان الغزالی» و از نامه‌ها و رثاء و سوگ‌نامهٔ او هم پیداست که او را در آن هنگام هم که زنده بود حجةالاسلام می‌خوانده‌اند او را در برابر قطب الاحوال ابویزید بسطامی و قطب المقامات عبدالقادر گیلانی قطب العلوم خوانده و نیز گفته‌اند «هذا الثوب نسجه الغزالی و قصره عبدالقادر الجیلانی».

استادان او در حدیث اینان بوده‌اند: ابوسهل محمّد بن احمد بن عبیداللّه حفصی مروزی، حاکم ابوالفتح نصر بن علی بن احمد حاکمی طوسی که ازو سنن نسائی شنیده بود، ابومحمّد عبداللّه بن محمّد بن احمد خواری طبرانی، محمّد بن یحیی بن محمّد شجاعی زوزنی در زوزن، حافظ ابوالفتیان عمر بن ابوالحسن زواسی دهستانی که غزالی پس از

بازگشت از بغداد او را به طوس خواند و گرامی بداشت و ازو دو صحیح را شنیده است، نصر بن ابراهیم مقدسی، ابواسماعیل حفصی که صحیح بخاری را از او شنیده است.

او کتاب مولد النبی ساختهٔ ابوبکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی را به روایت شیخ ابوبکر احمد بن محمّد بن حرث اصفهانی و ابوعبداللّٰه خواری هر دو از ابو محمّد بن جعفر خباز از خود نگارندهٔ آن را هم شنیده است.

او را نامه‌ایست به نظام الدّین احمد، دربارهٔ تدریس در نظامیّهٔ بغداد که پس از کیاهراسی در ۵۰۴ بدو نوشته بودند.

این سرگذشت کوتاه را من از گزارش احیاء زبیدی و از دیباچهٔ قسطاس و الجواهر الغوالی برداشته‌ام. در دیباچهٔ فرانسوی فرید جبر بر منقذ هم سرگذشت او هست.

گلدزیهر در دیباچهٔ مستظهری در ۱۹۱۶ (ص ۲۷ و ۲۸) و ماسینیون در متن‌های عرفانی چاپ نشده در ۱۹۲۷ (ص ۹۳) و وات در مجلهٔ آسیائی سال ۱۹۵۲ (بخش ۱ و ۲ ص ۴۳) و حورانی در روزنامهٔ انجمن خاوری امریکا سال ۱۹۵۹ (۲۲۵:۷۹) از مراحل زندگی و دوران نگارش او یاد کرده‌اند. روشن‌تر از همه گزارشی است که بوئیژ در آغاز فهرست نگارش‌های غزالی در ۱۹۵۹ داده و همان را در آغاز فهرست عبدالرحمان بدوی در ۱۹۶۱ می‌خوانیم.

سرگذشت غزالی در روضات الجنات (۹۸۹) هم آمده و سخن شوشتری دربارهٔ او هم در آن آورده شده است. در کامل بهائی (۲۵:۱) و حدیقة الشیعة هم از فرقهٔ هفدهم (باطنیه) که غزالی سخت با آنها درگیر و دار بوده است یاد شده است.

هانری لائوست در گروه‌های اسلامی (۲۰۱ ـ ۲۰۸) سرگذشت غزالی را آورده و گفته که او مانند متکلّمان پیش از خود خرده گیر و هرسیوگراف

بوده و به درخواست مستظهر در ۴۸۷ مستظهری را نوشته و یک سال پس از آن در خرده‌گیری از فلسفهٔ هلنی که فارابی و ابن‌سینا آن را رواج دادند تهافت را نگاشته است. نزد او روش باطنی مانند دوگانه پرستی و فلسفه است در نهان و مانند آیین رافضی شیعی در آشکار و هر دو الحادی است. سپس او از مفصل الخلاف ساختهٔ میان دو سال ۴۹۰ و ۴۹۳ در پاسخ آنچه در همدان از وی پرسیدند یاد می‌کند و از الدرج المرقوم که پاسخ نوشته‌ایست که یک باطنی به او در طوس هنگامی که وی پس از گوشه‌گیری بدانجا رفته بود نشان داده است.

سپس گفته است که منقذ را او در ۵۰۱ و ۵۰۲ ساخته است.

بدوی (ص ۵۳۲ و ۵۳۹) از سیر النبلاء احمد ذهبی درگذشتهٔ ۷۴۸ آورده است که غزالی عالم بود، عامل شد، صوفی شد، او اخوان‌صفا می‌خوانده است.

دو هم شاگرد غزالی

۱. امام عمادالدّین ابوالحسن علی بن محمّد بن علی طبری کیاهراسی شافعی اشعری (۵ ذق ۴۵۰ ـ ۱ محرّم ۵۰۴ در بغداد) متکلّم فقیه اصولی شاگرد جوینی درگذشتهٔ ۴۷۸ که در نظامیّه درس خوانده و تا مرگ خود در آنجا درس داده و در بیهق هم زیسته است. او را نزد برکیارق (۴۸۷ ـ ۴۹۸) ارجی بوده است و نظام‌الملک طوسی از او نگاهبانی می‌کرده است. او را در ۴۹۵ تهمت زده‌اند که در نهان باطنی Crypto - Batinte است و او با گواهی ابوالوفاء ابن‌عقیل حنبلی درگذشتهٔ ۵۱۳ توانست از آن برهد. او پس از مرگ برکیارق در ۴۹۸ میان مستظهر و محمّد ملکشاه میانجی شده بود. او در اصول و جدل سرآمد بود و از شافعی در برابر حنفیان مانند شریف ابوطالب زینبی و قاضی بوالحسن دامغانی دفاع کرده است و رساله‌ای در ردّ ابن‌حنبل دارد. او را در برابر غزالی سخنورتر

می‌دانستند ولی می‌گفته‌اند که ژرف‌بینی او کمتر است. او نتوانست در برابر شهرت غزالی پایداری کند.

لاؤست H. Laoust در گروه‌ها در اسلام Les Schismes dans l'Islam سرگذشت او (۲۰۱) و غزالی و جوینی را آورده است.

او با غزالی در نفرین بر یزید یک سخن نبوده است. غزالی فتوا داده که نفرین بر او روا نیست. در فهرست بوئیژ و بدوی (۱۴) از ابن‌خلکان از فتوای او یاد شده است. در حیات الحیوان دمیری هم هست. یافعی در مرآة الجنان (۳: ۱۷۰ ـ ۱۷۷) سرگذشت غزالی و سخنان او و کیاهراسی را آورده است. ابوالفرج عبدالرحمان ابن‌الجوزی حنبلی بغدادی (۵۱۰ ـ ۵۹۷) در الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید ساختهٔ روز سه شنبه ۹ ذق ۵۸۰ در باب الازج در مدرسهٔ شاطبیه از مانند غزالی خرده گرفته است. نسخه‌های آن در تهران و لیدن و برلین هست (روضات ۶۱۲، فهرست دانشگاه ۱۳۱۹:۵، بروکلمن ۵۰۳:۱ و ذیل ۹۱۷/۱۶:۱). از غزالی بسیار دور است که فاطمیان و صباح و پیروان آنان را بی‌دین و کشتنی بخواند ولی یزید را شایستهٔ آمرزش خداوند آن هم با دلائل سست. این اختلاف کیاهراسی طبری و غزالی طوسی خراسانی ما را به یاد اختلاف مازیار طبری و افشین اسروشنه‌ای می‌اندازد که در تاریخ می‌خوانیم. از اوست احکام القرآن (شمارهٔ ۱۴۴ تفسیر قاهره در ۳۲۸ برگ و نسخهٔ عارف حکمت در مدینه) و اصول الدّین (۲۹۰ کلام قاهره از سدهٔ ۷ در ۲۷۶ برگ) و لوامع الدلائل فی زوایا المسائل و شفاء المسترشدین فی مباحث المجتهدین و التعلیق فی اصول الفقه و بیشتر نوشته‌های او در دست نیست.

(تذکرة النوادر ۲۵؛ کحاله ۷: ۲۲۰؛ بروکلمن ۱: ۳۹۰ و ذیل ۱: ۶۷۴؛ التحبیر ۱: ۳۰۰؛ مراة الجنان یافعی ۳: ۱۷۴؛ المنتظم ابن‌جوزی ۹: ۱۲۹ و ۱۳۰؛ در انساب سمعانی نامش نیست ولی در مشیخهٔ او برگ ۲۲۸ پ (عکس ۳ـ۴۲۱ دانشگاه) به نام ابوالفضل محمّد بن علی بن محمّد بن الهراس الکافی

المروزی درگذشتهٔ ۵۳۲ برمی‌خوریم که کس دیگر است، تبیین کذب المفتری، ص ۲۸۸).

۲. امام ابوالمظفر احمد بن محمّد بن المظفر خوافی که زیرک بوده در جدل و مناظره از دیگران برتری داشته است. او یکی از برجسته‌ترین شاگردان جوینی بود و سرانجام خود جداگانه به تدریس پرداخت و شاگردانی داشته است. او در طوس در سال ۵۰۰ درگذشته است (تبیین الکذب المفتری، ص ۲۸۸).

نگارش‌های غزالی

دربارهٔ نگارش‌های غزالی گذشته از نوشته‌های عربی و فارسی که پاره‌ای از آنها را در پایان فهرست بدوی می‌خوانیم گروهی از دانشمندان اروپا هم نگارش دارند:

۱. گوش Gosche در سرگذشت و نگارش‌های غزالی در ۱۸۵۸.
۲. مکدونالد Macdonald در *JAOS* در ۱۸۹۹ به انگلیسی.
۳. گولدزیهر در ۱۹۰۳ و ۱۹۱۶ به آلمانی.
۴. گردنر Gairdnair به انگلیسی در ۱۹۱۴.
۵. Gdrdner در ۱۹۱۹ به انگلیسی.
۶. ماسینیون در ۱۹۲۹ به فرانسه.
۷. آسین پالاسیوس در ۱۹۳۴-۱۹۴۱ به اسپانیایی.
۸. وات در ۱۹۵۲ به انگلیسی.
۹. فرید جبر در ۱۹۵۴ به فرانسه.
۱۰. جرج حورانی در ۱۹۵۹ به انگلیسی.
۱۱. بوئیژ در فهرست در ۱۹۵۹ و در دیباچه‌های مقاصد و تهافت.

بدوی در آغاز فهرست خود در ۱۹۶۱ از این دانشمندان یاد کرده (ص ۹) و در پایان آن نوزده سرگذشت نامهٔ عربی را برشمرده و بندی از آنها را

که در آن از غزالی یاد شده است آورده. در آغاز فهرست بوئیژ هم نام کتاب‌های خاورشناسان و نوشته‌های عربی و ترکی که در آنها سرگذشت غزالی هست یاد شده است.

فریتس مایر در *ZDMG* (۹۳: ۳۹۰ـ۴۰۸) نسخه‌های فراوان نصیحة الملوك غزالی به فارسی و عربی که همایی از روی دو سه نسخه‌ای چاپ کرده است برشمرد. می‌دانیم که آن را باگلی Fr. Bagley در ۱۹۶۴ در لندن ترجمه کرده است.

منطق غزالی

این دانشمند با اینکه در فقه و اصول سرآمد بوده و سرانجام رو به عرفان و تصوّف کرده است و در این میانه به دستور دربار عبّاسی با فیلسوفان و تعلیمیان ستیهندگی نمود، باز خود به منطق پرداخت و چند کتاب در منطق دارد:

۱. القسطاس المستقیم که نسخهٔ نوشتهٔ عبدالمجید بن فضل فرازی طبری در نیمهٔ روز سه شنبه نیمهٔ ذح ۵۰۸ از آن در شهید علی پاشا ۱۷۱۲ استانبول در ده باب و خاتمه است و در آن از میزان: اکبر، اوسط، اصغر، تلازم، تعاند، میزان‌های شیطان، وحدت و کثرت، رأی و تعلیم و راه نجات، قیاس، و استقراء، قسمت سخن رفته وگفته شده که با محمّد (ص) و قرآن و دانشمندان دیگر امامی نمی‌باید (۷۸). در آن از احیاء، قواصم، مفصل الخلاف، مستظهری، معیار العلم، محك النظر، اقتصاد، جواهر القرآن (۶۶ و ۷۱ و ۷۲ و ۹۰ و ۹۳) یاد شده است. در فیصل التفرقة از آن یاد شده است و در منقذ (۳۳) و در تبصرة العوام (فهرست نام‌ها)؛ ویکتور شیلحت V. Chelhot آن را در ۱۹۵۹ در بیروت و در بررسی خاوری بنیاد فرانسوی دمشق (1955-7, XV) ترجمه و تحلیل کرده است. محمّد قاضی لاله‌زاری درگذشتهٔ پس از ۱۱۹۹ المیزان القویم شرح القطاس المستقیم دارد؛ به عبری

ترجمه و چاپ و تحلیل شده است (بدوی و بوئیژ ۴۲؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲).

۲. **محک النظر فی‌المنطق** که در الاقتصاد و جواهر القرآن و مشکاة الانوار و مستصفی و القسطاس المستقیم از آن را یاد شده و گویا با معیار العلم در یک زمان ساخته شده باشد و در آن (ص ۱۳۳) از معیار یاد شده و آمده که آن هنوز در دسترس مردم مردم گذارده نشده است. آسین پالاسیوس آن را به اسپانیائی درآورده است. در آن یک مقدّمه است و دو قسم، نخستین در سه فنّ دربارهٔ قیاس، دومی دربارهٔ حدّ. در آن یاد شده است از قیاس و حدّ درست و نادرست به روش متأخران با آوردن مثال‌های فقهی و کلامی و آن را برای گریز از تقلید ساخته است. همان منطق ارسطو است که بدان رنگ اسلامی داده شده است (بوئیژ و بدوی ۲؛ حورانی ۲۲۸؛ وات ۴۴).

۳. **معیار العلم فی فن المنطق** یا معیار یا مدارک العقول یا معیار العقل که در میزان العمل و محک النظر و قسطاس مستقیم و الاقتصاد فی الاعتقاد و برخی از نسخه‌های تهافت (ص ۱۷ و ۲۰) و جواهر القران و مشکاة الانوار از آن یاد شده است. او آن را با تهافت با هم در ۴۸۸ ساخته است، پس از روزگار احیاء. چه، در آن (۲۲) از تهافت یاد شده است. آسین پالاسیوس برخی از آن را به اسپانیایی درآورده است (بدوی ۱۸ و ۱۹؛ بوئیژ ۱۸ و ۱۹؛ وات ۴۴؛ حورانی).

من در دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی از منطق نزد غزالی و از معیار العلم سخن داشته‌ام.

۴. **مقاصد الفلاسفه** که بخش نخستین آن در منطق و ترجمه مانندیست از دانشنامهٔ ابن‌سینا و پیش درآمدی است برای تهافت الفلاسفة که بیست مسئله در آن هست (منقذ). چنان که در آغاز و انجام آن آمده و او آن را در آغاز ۴۸۷ ساخته است و بایستی آن را در بغداد ساخته باشد آن هم بی‌استاد و تنها از راه خواندن (ص ۱۸ منقذ؛ زبیدی ۱:۳). به لاتینی یک بار

و اسپانیایی کهن و نو و عبری سه بار ترجمه شده و به عبری هم هفت بار گزارش شده است. دانشمندان بارها از آن بهره‌مند گشته و از آن یاد کرده‌اند. یکی از آنها توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) است (بوئیژ ۱۷ و بدوی ۱۶؛ دیباچهٔ تهافت چاپ بوئیژ ص ۲؛ حورانی ۲۲۷؛ وات ۴۴).

جدل و مناظرهٔ غزالی

در دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی (۱۷ - ۲۰) از کارهای منطقی غزالی یاد کرده‌ام.

او در جدل و بحث و جستار هم چندین کتاب دارد مانند المنتحل فی علم الجدل و مآخذ الخلاف و لباب النظر و المبادی والغایات و الغایات و شفاء العلیل فی القیاس و التعلیل که در معیار العلم و مستصفی و محک النظر از آنها یاد کرده است (بدوی ۷ تا ۱۲؛ بوئیژ ۷ تا ۱۲) و باید از الکافیة فی الجدل استادش جوینی گرفته باشد. در دو کتاب اصول او که اینک یاد می‌شود باز منطق و جدل است:

۱. **المستصفی من علم الاصول** که از تهذیب الاصول کوچک‌تر و از منحول بزرگ‌تر است و آن را در ۶ محرم ۵۰۳ ساخته است. او در آغاز از بازگشت خود به نیشابور برای تدریس پس از ذق ۴۹۹ یاد می‌کند. در آغاز دیباچهٔ آن (۱: ۱۰-۵۵ چاپ ۱۳۲۲ بولاق) از احیاء و جواهر القران و کیمیای سعادت و محک النظر و معیار العلم یاد می‌شود و مقدّمهٔ آن «مدارک العقول و انحصارها فی الحد و البرهان» است: نخست حدّ، سپس برهان در سه نمط: قیاس اقترانی، تلازم شرطی، تعاند شرطی، سپس مادهٔ برهان، آنگاه لواحق برهان از استقراء و تمثیل. او در مغالطهٔ منکران نظر از شک مانن یاد می‌کند.

آن را همراه با فوایح الرحموت عبدالعلیّ محمّد بن نظام الدّین محمّد انصاری در شرح مسلم الثبوت از رحمت اللّه بن عبدالشکور بهاری درگذشتهٔ ۱۱۱۹ ساختهٔ ۱۱۰۹ چاپ ۱۳۲۲ بولاق دیدم و در آغاز فوایح

(ص ۱۷ ـ ۲۴) اندکی از منطق است که گرایش کلامی دارد.

آن را ابوالعباس احمد اشبیلی درگذشتهٔ ۶۵۱ و ابوالحسن فهری درگذشتهٔ ۷۷۶ و سلیمان بن داود غرناطی درگذشتهٔ ۸۳۲ گزارش دارند و ابن‌رشد آن را گزین کرده است. نسفی هم آن را در ۶۶۵ گزارش کرده است (بدوی ۶۳؛ بوئیژ ۵۹؛ حورانی ۲۳۲؛ رنان ۳۴۷ و ۳۵۱).

۲. **المنخول من تعلیق الاصول** که در روزگار استادش جوینی یا اندکی پس از مرگش ساخته و چنان‌که در پایان آمده است، آن را از روی تعلیق یا برگه‌ها و یادداشت‌های استادش بی‌کاستی و فزونی نگاشته است. او شاید در آن به التعلیق فی الاصول به نام البرهان استادش جوینی که در آغازش گونه‌ای منطق کلامی هم هست و گزیدهٔ بسیار خوبی است (ش ۶۶۷۶ دانشگاه) می‌نگریسته است (دیباچهٔ الکافیة فی الجدل، ص ۱۴).

آن را پس از العمد عبدالجبار همدانی و المعتمد ابوالحسن بصری و البرهان جوینی می‌توان یکی از دفترهای ارزندهٔ اصول فقه به شمار آورد. درِ آن در کتاب القیاس از قواعد جدل و مناظرهٔ منطقی کاوش خوبی شده است. او در آن حُسن و قبح عقلی را از آن برهمنان و بی‌دینان می‌داند (۴ ر نسخهٔ مشهد) و می‌گوید که حُسن ذاتی نداریم و حُسن تنها شرعی است (۵ پ). نوشته است که پیامبر مجتهد بوده است. دربارهٔ ابوحنیفه در پایان آن این سخن را آورده است «و اما ابوحنیفه فقد قلب ظهر المجن و شوش مسلکها و غیرنظامها ... و لایخفی فاسد مذهبه ...».

غزالی در اینجا از نماز به روش ابوحنیفه یاد کرده که گویا از مغیث الخلق فی اختیار الاحق استادش جوینی گرفته باشد و آن نمازی است که ابوبکر عبدالله قفال مروزی (۳۲۷ ـ ۴۱۷) نزد محمود پسر سبکتگین غزنوی (۳۸۸ ـ ۴۲۱) از روی آیین حنفی خوانده است. علّامهٔ حلی در نهج الحق و کشف الصدق نیز از چنین نمازی یاد کرده است. این داستان را چنان‌که در روضات (۷۳۳) آمده است ابن‌خلکان از همان مغیث الخلق آورده است. در

دیباچه الکافیة فی الجدل جوینی چاپ ۱۹۷۹ قاهره از مغیث الحق او و نسخه‌های آن یادی هست.

غزالی در فضایل الانام یا مکاتیب (ص ۱۰ و ۱۲ چاپ اقبال و ص ۱۷ چاپ ثابتی) از منخول من تعلیق الاصول یاد می‌کند و در پاسخ پادشاه می‌نویسد که گروهی بر من رشک برده و بندی از گفتهٔ من ساختند و بر آن افزودند که در آن من از ابوحنیفه بد گفته‌ام و سوگند می‌خورد که من از آن بیزارم و ابوحنیفه از ژرف‌نگرترین کسان در فقه بوده است. گویا از این روی ابن‌حجر هیثمی آن را از خود غزالی ندانست بلکه از محمود غزالی پنداشته است. در نزهة الکرام و بستان العوام رازی (۳۷۴) بندی از آن آمده است.

ابوالوجد شمس الائمة محمّد کردری برانقینی گرگانجی خوارزمی (۴۶۲ ـ ۵۵۹) شاگرد مرغینانی از آن در الرد و الانتصار خود که در شش فصل است خرده گرفته است. نسخه‌ای از همین است که گویا در گنجینهٔ عارف حکمت شهر مدینه هست (نشریّه ۵ : ۴۵۳) و نیز نسخهٔ ۲۰۳۰۹ گارت و ۳۵۱ لایبتسیک، بدوی نسخهٔ ۶۰۰ طلعت در قاهره را شناسانده است.

محمّد حسین هیتو منخول را به یادداشت‌ها و حاشیه‌ها دومین‌بار در دمشق در ۱۴۰۰ چاپ خوبی کرده و او سه نسخه در دست داشته است. یکی شمارهٔ ۳۸۶ اصول قاهره نوشتهٔ محمّد بن خلباسی ترکی در شنبه ۲۲ ذق ۵۹۱ در بغداد در مدرسهٔ نظامیّه، دومی نسخهٔ نوشتهٔ محمّد علی‌الدّین خصوصی در روز دوشنبه ۱۸ ذق ۱۳۲۰ ، سومی نوشته ۱۳۳۵ در ازهر. او از شمارهٔ ۱۲۵۵ احمد ثالث از سدهٔ هفتم (قرطای ۳۱۸۷) و شمارهٔ ۹۰ آستان قدس رضوی (۲۱۱:۲) که فیلم آن در دانشگاه هست (۷:۲ ف ۱۴۲۴) و نسخهٔ کربلا آگاه نبوده است.

ستیزهٔ با فیلسوفان

غزالی با اینکه روش منطقی دارد و دیده‌ایم که چند کتاب در منطق نگاشته و در المنقذ (۲۲) هم آن را با دین ناسازگار ندیده و آن را مانند نظر متکلّمان دانسته است، نزدیکی با دستگاه و دیوان و دربار عبّاسی و همنشینی با فقیهان او را واداشت که با فیلسوفان بستیزد و سخن آنان را بشکند. او به گفتهٔ مذکور در تاریخ منطق (ص ۱۰) و فارابی نامه (ص ۷۵) اگرچه سخنان فارابی و ابن‌سینا را هرچه بیشتر روشن ساخته و گزارش داده است ولی با دستی دیگر آن را شکسته است. به ویژه در تهافت الفلاسفة که آن را به گواهی نسخهٔ ۲۹۲۱ فاتح نوشتهٔ شوال ۶۵۵ در ۱۱ محرّم ۴۸۸ بپایان برده است (بوئیژ ۱۶). او آن را در دنبال مقاصد الفلاسفة نگاشته است (بدوی ۱۷). دربارهٔ آن و نسخه‌های آن گفتارهای بسیاری از دانشمندان اروپا هست. و به عبری و لاتینی و فرانسوی و انگلیسی هم درآمده است. در دنبال آن دانشمندان ما چندین دفتر دارند که من در گفتارم دربارهٔ تاریخ تاریخ فلسفه یاد کرده‌ام.

خود غزالی در آغاز و انجام مقاصد الفلاسفة در منقذ (۴۳) و جواهر القرآن (۲۱) و قواعد العقاید (۷۸) و معیار العلم (۱۷ و ۲۰ و ۲۱۳) از آن یاد کرده، با اینکه در تهافت هم گویا از همین معیار یاد می‌شود و گویا این دو با هم به نگارش در آمده‌اند (حورانی ۲۲۷ ؛ وات ۴۴).

او در منقذ (۲۳) گفته است که سخنان نادرست فیلسوفان به بیست می‌رسد که با سه سخن آنان که برخلاف گفتار همهٔ مسلمانان است باید آنها را بی‌دین و با هفده سخن دیگر باید آنها را نوآور و بدعت‌گذار خواند. و دربارهٔ این بیست سخن آنهاست که ما تهافت ساخته‌ایم، آنگاه آن سه سخن را می‌آورد. از گفتار او در همین دفتر (۲۸) برمی‌آید که پس از آگاهی از فلسفه و خرده‌گیری از آنها با آگاهی از پندارهای باطنیان و سخنان کسانی که تازه گفته‌اند و بدو رسیده بود (گویا فضول صباحی) آن هم به

دستور دربار خلافت به خرده‌گیری از آنها پرداخت و چون دیده بود که سخنان ناروای آنان زبانزد همگان شده است باکی ندید که مانند حارث محاسبی در ردّ معتزلیان از باطنیان خرده گیرد. او در اینجا هم باطنیان را رد می‌کند.

باری او در تهافت الفلاسفة که ردّی است بر شفاء و رسالهٔ معاد و اضحویهٔ ابن‌سینا همان گامی را برداشت که سکستوس امپریکوس و جالینوس و یحیی نحوی فیلوپونس در همیشگی جهان برداشته‌اند و این دفتر مانند شکند گمانیک ویچار است که یک دانشمند زردشتی در آن از آیین مانوی و یهودی و مسیحی و روش معتزلی خرده گرفته است.

چنان‌که سیمون وان‌دن‌برگ S. van Den Bergh در دیباچهٔ ترجمهٔ انگلیسی تهافت الفلاسفة (ص ۱۷) و بدوی در دیباچهٔ افلاطونیة المحدثة (ص ۳۰ـ۳۶) می‌نویسد فیلوپونس همیشگی جهان *De aeternitate mundi* (چاپ ۱۵۳۵ و ۱۸۹۹) را در ردّ پرکلوس Proclus نوپلاتونی و هشت دلیل او بر همیشگی جهان نگاشته و در آن از پندار رواقیان بهره برده است. این دفتر به عربی در آمده و غزالی و ابوالبرکات بغدادی از اندیشهٔ او آگاه بوده اگرچه از خود او نامی نبرده‌اند. فارابی گویا از همین دفتر است که در رسالة فی‌الرد علی یحیی النحوی فی‌الرد علی ارسطوطالیس خرده گرفته است (بدوی، رسائل فلسفیة، چاپ بنغازی، ۱۹۷۳م ص ۱۷ دیباچه و ۱۰۸ متن).

ابن‌سینا در پاسخ به پرسش دوم بیرونی (ص ۱۲۷ جامع البدایع) از خرده‌گیری او یاد کرده و بیهقی در تتمه (ص ۲۴) همین را آورده و گفته که بیشتر سخنان غزالی در تهافت گرفته از گفتار یحیی نحوی است. شاید هم بتوان گفت که غزالی از کتاب الدقایق قاضی ابوبکر محمّد باقلّانی بصری درگذشتهٔ ۴۰۳ گرفته باشد. همان‌که ابن‌تیمیه در نقض المنطق (۱۹۶) از آن یاد کرده و گفته که آن ردّی است بر فیلسوفان و منطق و فلسفهٔ یونانی. او

در بیان موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول (۱:۸) از آن نام برده و گفته که در آن سخنان ناسازگار فیلسوفان در طبیعی و ریاضی آمده است (آغاز و پایان التمهید باقلّانی دو چاپ ۱۹۷۴ و ۱۹۵۷ با بندی از ترتیب المدارک قاضی عباض یحصبی دربارهٔ همین دفتر).

از تهافت الفلاسفة دانشمندان لاتین مانند رایموند مارتین Raymond Martin (۱۲۳۰ - ۱۲۸۴) و رایموند لول R. Lulle (۱۲۳۵ - ۱۳۱۵) و کاژتان Cajetan (۱۴۶۸ - ۱۵۳۴) و هم روزگاران آنان که آن را در تهافت ابن‌رشد می‌خوانده‌اند یادکرده‌اند (ص ۲ دیباچهٔ چاپ بوئیژ در ۱۹۲۷). بوئیژ و بدوی از این دفتر کاوش خوبی کرده‌اند. اب قنواتی در دیباچهٔ ترجمهٔ فرانسوی شفاء (ص ۳۷ - ۴۳) هم از تهافت غزالی و تهافت التهافت ابن‌رشد سخن رانده است.

ستیزهٔ با ترسایان

گویا پرداختن به کلام غزالی را واداشت با ترسایان بستیزد و کتابی در این زمینه بنویسد و نام آن چنین است: القول (الرد) الجمیل فی‌الرد علی من غیر (التورات و) الانجیل (زبیدی ۱:۴۲؛ چلبی) یا الرد الجمیل لالهیة عیسی بصریح الانجیل یا شفاء العلیل فی ما وقع فی‌التوراة و الانجیل من التحریف و التبدیل یا شفاء العلیل فی بیان وقوع التبدیل، دو نسخه از این دفتر در ایاصوفیا هست در شمارهٔ ۲۲۴۶ آنجا از غزالی و در ۲۲۴۷ آنجا از استادش جوینی دانسته شده است.

این دفتر در خرده‌گیری است از آیین مسیحی و گفته‌اند که شاید در مصر پیش از ۴۹۲ ساخته شده باشد. آن را شیدیاک Chidiac در پاریس در ۱۹۳۹ از روی همان دو نسخه چاپ کرده است. ماسینیون به چند دلیل که شیدیاک آورده آن را از غزالی دانسته ولی گلدزیهر (ص ۳۰) از روی سخن رشر گفته است از او نیست بلکه از جوینی است. در دیباچهٔ الکافیة

فی الجدل جوینی (ص ۲۲) هم آن را از جوینی دانسته‌اند. بوئیژ (۱۹۴ و ۲۲۷ و ۲۹۸) در آن شک کرده است. بروکلمن نخست آن را از غزالی و سپس از جوینی پنداشته است. بدوی (۲۲۷ و ۲۹۸) هم از آن یاد کرده است.

جنگ و ستیز باطنیان

گلدزیهر در دیباچهٔ آلمانی فضایح الباطنیّة (ص ۱۴ بند ۴) از چند ردّ باطنی یاد کرده است.

عبدالرحمن بدوی در آغاز دیباچهٔ خود بر همین کتاب همان‌ها را آورده و چندتایی بر آن افزود.

در گفتاری که دربارهٔ کتاب‌شناسی فرق و ادیان در فرهنگ ایران زمین (۱۲ : ۹۸ ـ ۱۲۱) دارم از برخی از آنها یاد کرده‌ام.

همچنین در پایان جامع التواریخ بخش اسماعیلیان از نگارنده (چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۲۱۹) هم از آثار غزالی در این زمینه یاد کرده‌ام.

در آنجا نوشته‌ام که مستظهر در ۱۸ محرم ۴۸۷ خلیفه شده و غزالی تهافت را در ۱۱ محرّم ۴۸۸ برایش نوشته و فضایح را پس از آن، چه در آن از تهافت یاد کرده (ص ۴۰ و خودش در ذق ۴۸۸ از دربار خلیفه گریخته است (بوئیژ ش ۲۱ و ۱۶).

از بوجعفر کلابی رازی «الرّد علی الباطنیّة و الغالیة» است (فرهنگ ایران زمین ۱۲ : ۱۰۶) و از قدامة بن یزید نعمانی «الرّد علی الباطنیّة و الغالیة» (همانجا) یاد کرده‌اند.

همچنین ابوعلی محمّد جبائی «الرّد علی التناسخیة و الباطنیّة» دارد و ابوالحسین زکریای گرگانی «الرّد علی الغالیة» (همانجا، ۱۰۷).

شیعیان امامی هم چندین ردّ بر قرمطیان دارند مانند خلیل کوفی و ابوالحسن علی بن ابی‌حاتم قزوینی و فضل بن شاذان نیشابوری و محمّد

بن یعقوب کلینی درگذشتهٔ ۳۲۸. همچنین ردّ بر اسماعیلیان مانندعبدک گرگانی و خلیل کوفی و فارس بن حاتم بن ماهویة قزوینی و نعمانی و ابوالحسن ابن‌عبدویه قزوینی (ذریعة ۱۰ : ۱۸۳ و ۲۱۷). عبدالجلیل رازی در النقض ساختهٔ ۵۶۰ هم از باطنیان خرده گرفته است.

اینک از چند دانشمند دیگر یاد می‌کنم که در خرده‌گیری از باطنیان کتاب نوشته و از سخنان بیشتر آنان است که غزالی گرفته است:

۱. ابوعبدالله محمّد بن علی بن رزام طالبی کوچی (آغاز سدهٔ چهارم) در کتاب النقض علی الباطنیّة که ابن‌ندیم در فهرست از آن آورده و مسعودی در التنبیه و مقدسی در البدء و التاریخ (۱ : ۱۳۷ و ۵: ۱۳۴۵) از آن یادکرده و اخومحسن از او بهره برده است. از سخن مقدسی برمی‌آید که در نگارش او تاریخ فلسفه هم هست (دیباچهٔ اتعاظ الحنفاء، چ ۲، ج ۱، ص ۲۲).

۲. اخو محسن ابوالحسین محمّد (نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم) در الطعن علی انساب الخلفاء الفاطمیین که از ابن‌رزام گرفته است (فرهنگ ایران زمین ۱۲ : ۱۰۹) مقریزی. در اتعاظ الحنفاء (چاپ دوم ۱ : ۲۲) و در خطط (۲ : ۲۳۲) و در مقفی و نویری در نهایة الارب در بخش فاطمیان از آن آورده‌اند (نشر دانش ۵ : ۳ ص ۸۳).

۳. مطهر مقدسی در البدء و التاریخ ساختهٔ ۳۵۵ (۱ : ۳۴، ۱۷۱ و ۴ : ۶، ۳۴ و ۵ : ۵۰، ۱۲۴، ۱۳۳) از اندیشه و تاریخ باطنیان و عبیدیان سخن داشته است و آنها را جزو معطله آورده و دین‌شکن خوانده است. او از کتاب النقض علی الباطنیّة ابن‌رزام (۱ : ۱۳۷، ۵ : ۱۳۴) یاد کرده است.

۴. ابوالحسین ملطی درگذشتهٔ ۳۷۷ را التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع است که در آن از قرمطیان یاد شده است (ص ۲۶ - ۲۷ چاپ ۱۹۴۹ مصر).

۵. ابوعثمان سعد بن محمّد غسانی قیروانی (پایان سدهٔ چهارم) را الرّد علی الملحدین است که صفدی از آن بندی آورده چنان‌که سیوطی در بغیة

الوعات یاد کرده است.

۶. علی بن سعید استخری معتزلی (سدهٔ چهارم و پنجم) که صد سالی پیشتر از مستظهر (۴۷۰ - ۵۱۲) می‌زیسته است الرّد علی الباطنیّة دارد که آن را به نام القادر (۳۸۱ - ۴۲۲) کرده است.

۷. ابوبکر باقلّانی درگذشتهٔ ۴۰۳ را کشف الاسرار است که غزالی در احیاء می‌گوید که من از آن برگرفتم و المستظهری من از روی آن است (بدوی ب؛ گلدزیهر ۱۶) ابن‌حزم در الفصل (۲۲۲:۴) به نام فی مذاهب القرامطة و سبکی در الطبقات الکبری (۴ : ۲، ۱) از آن یاد کرده‌اند.

۸. ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بستی معتزلی از شاگردان عبدالجبار همدانی درگذشتهٔ ۴۱۵ هم‌زمان باقلّانی که با او گفتگو داشته است و از اوست کشف الاسرار الباطنیّة که گریفینی نسخه‌ای از آن داشته و از صنعاء بدو رسیده بود و در گفتار خود به آلمانی در *ZDMG* (۶۹: ۸۱) آن را شناسانده است (فهرست پون‌والا ۳۹۴؛ مصادر تاریخ الیمن ۸۲ و ۱۰۹ و ۱۴۱). و از اوست الحث علی ادلة التکفیر و التفسیق (گریفینی در همانجا).

۹. الفرق بین الفرق ابومنصور عبدالقاهر بغدادی درگذشتهٔ ۴۲۹ که غزالی در آن بند از فضایح الباطنیّة (ص ۱۶۹ - ۱۸۸) که از تاریخ و اندیشه باطنیان سخن می‌دارد از آن برگرفته است (دیباچهٔ بدوی د).

۱۰. ابوالحسن ثابت بن اسلم حلبی شیعی نحوی که گنجور کتابخانهٔ فرمانروای حلب بوده و او را اسماعیلیان ربوده و به مصر برده و در آنجا نزدیک ۴۶۰ به دار آویخته و آنان گنجینهٔ کتاب‌هایش را که به ده‌هزار مجلّد می‌رسید و سیف‌الدّوله حمدانی (۳۳۳ - ۳۵۶) آن را بنیاد گذارده و در دست او بوده است سوزاندند (اعلام الشیعة ۵ : ۴۱؛ دیباچهٔ گلدزیهر ص ۱۷، بدوی ج).

۱۱. فقیه ابن‌ابی الفضائل محمّد بن مالک حمادی یمانی درگذشتهٔ نزدیک ۴۷۰ را کشف اسرار الباطنیّة و اخبار القرامطة است (مصادر تاریخ الیمن

۹۲، دیباچهٔ بدوی ج).

۱۲. ابوالمعالی محمّد علوی در بیان الادیان به فارسی ساختهٔ ۴۸۵ (ص ۳۶ ـ ۳۹) گزیده‌ای از تاریخ و اندیشهٔ باطنیان آورده است.

۱۳. شیخ الاسلام حاکم ابوسعد محسن خراسانی بیهقی جشمی معتزلی (۴۱۳ ـ ۴۹۴) کشتهٔ در مکه در ۳ رجب در بیان مذهب الباطنیّة از الرسالة التامة فی نصیحة العامة باب نهم که شاید از غزالی گرفته یا غزالی از وی گرفته باشد (ش ۸۱۰ بغداد لی وهبی، دیباچهٔ جامع‌التواریخ، ص ۲۲۰).

من آن را در مجلّهٔ ادبیّات تبریز (۱۷ : ۲۹۹ ـ ۳۰۶) چاپ کرده‌ام.

در مجموعهٔ عربی شماره A60 آمبروسیانا (برگ ۶ ر) سوگندنامه‌ای است که یک باطنی بازگشته می‌بایستی بر زبان بیاورد و از آن عقاید آنان روشن می‌شود (گفتار گریفینی در همان مجلّه ص ۸۱). نزدیک به آن را در الرسالة التامة محسن جشمی بیهقی (مجلّهٔ ادبیّات تبریز ۱۷ : ۳۰۳) می‌بینیم.

۱۴. شهرستانی در الملل و النحل ساختهٔ ۵۲۱ که فصول حسن صباح را که شاید غزالی هم از آن آگاه بوده است در آن به عربی درآورد.

۱۵. ابومحمّد عثمان عراقی در ۵۴۰ یا ۵۵۲ الفرق المتفرقة بین اهل الزیغ و الزندقة در روزگار مقتضی (۵۳۰ ـ ۵۵۵) و در آن گزیده‌هایی از نگارش‌های فاطمیان هست و ازین رهگذر بسیار ارزنده است (فهرست فیلمها ۱ : ۵۸-۵، چاپ گزیده‌ای از آن در آنکارا در ۱۹۶۱؛ فرهنگ ایران زمین ۱۲: ۱۱۰؛ جامع التواریخ، ص ۲۲۱).

۱۶. جمال الدّین مرتضی محمّد رازی نگارندهٔ نزهة الکرام و بستان العوام در تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام که پس از ۵۶۷ و پیش از نابودی خاندان صباحی (سدهٔ ۶ و ۷) ساخته است (۱۸۱ ـ ۱۸۵) اندکی از تاریخ و اندیشهٔ باطنیان را آورده است.

۱۷. فقیه مورّخ محمّد دیلمی یمانی در ۷۰۷ قواعد عقائد آل محمّد ساخته و در آن آراء و نقوض جشمی و غزالی و ابن‌جوزی را گسترده و

آورده است (جامع التواریخ ، ص ۲۲۱).

۱۸. شرف الدّین محمّد بن یحیی بن احمد بن حنش درگذشتهٔ ۷۱۶ را القاطعة فی الرد علی الباطنیّة است در دو بخش که ابن‌ابی‌الرجال احمد شمس الاسلام یمنی (۱۰۲۹ ـ ۱۰۹۲) در مطلع البدور و مجمع البحور (B131 ص ۱۱۹ فهرست گریفینی به ایتالیائی) از آن یاد کرده است (گفتار گریفینی در *ZDMG*، ص ۸۱؛ مصادر تاریخ الیمن، ص ۲۴۳).

۱۹. بهاء الدّین ابوعبداللّه محمّد جندی درگذشتهٔ ۷۳۲ را اخبار القرامطة بالیمن است (مصادر تاریخ الیمن، ص ۱۳۹).

۲۰. تقی الدّین احمد مقریزی (۷۶۶ ـ ۸۳۹) در اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء (چاپ ۱۳۶۷ مصر و چاپ ۱۳۸۷ مصر) و در خطط (۲ : ۲۳۳).

۲۱. المهدی لدین اللّه احمد ابن‌المرتضی یمانی درگذشتهٔ ۸۴۰ در المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل (ص ۹۶ ـ ۱۰۴ چاپ ۱۹۷۹) از باطنیان از دو رهگذر تاریخ و ردّ هر دو سخن داشته است.

ردّ باطنی در کلام معتزلی

قاضی عبدالجبار معتزلی همدانی درگذشتهٔ ۴۱۵ در المغنی (جزو ۲۰ قسم ۱) از لزوم امام معصوم و شبهات وجوب امام و نص بر امام و نقض دلائل نص (ص ۵۶، ۹۹، ۱۱۳) یاد کرده و در جای دیگر آن (النبوات و المعجزات ۱۵:۱۰۹ـ۱۴۶) در «فصل فی بیان شبهة البراهمة و ذکر اجوبتها» به چندین شبههٔ برهمنان پاسخ گفته است. این فصل بسیار خواندنی است و از آن بسیاری از دشواری‌های کلام و اصول فقه برداشته می‌شود و غزالی و مانند او ناگزیر از آن آگاه بوداند. او المغنی را در مسجد رامهرمز ساخته است. (ص ز دیباچه ج ۱۶ از المنیة و الامل در سرگذشت ابومحمّد عبداللّه رامهرمزی). در فضایح الباطنیّة (ص ۱۱۵) هم آمده است

که همهٔ برهمنان بعثت و برانگیختن پیامبر را نمی‌پذیرند. در تثبیت دلائل النبوة همین همدانی که در آن (۴۲) از ۳۸۵ یاد شده است تاریخ باطنیان و قرمطیان و سخنان آنان آمده و ردّ شده است (ص ۳۷۶ و ۵۸۲ و ۵۹۴ و ۵۹۷ و ۶۱۴ تا ۶۵۵). او از ارسطو هم نکوهش کرده است.

پس او پیش از غزالی از فلسفه و آیین باطنی هر دو خرده گرفته است درست مانند باقلانی در الدقایق و کشف الاسرار.

شهرستانی در الملل و النحل (ص ۲۷۹ چاپ سنگی) ساختهٔ ۵۲۱ از دلائلی که برهمنان دربارهٔ انکار نبوّت دارند یاد کرده است. در بندی از طبایع الحیوان شرف الزمان طاهر مروزی (که در آن از تاریخ ۴۸۳ و ۴۹۲ و ۵۱۴ و از ابن‌سینا یادی هست) که مینورسکی آن را ترجمه و گزارش و چاپ کرده است (ص ۲۹ متن و ۴۲ ترجمه و ۱۳۴ گزارش) از برهمنان یادی هست (نشریّه ۱۱ و ۱۲:۱۲۶). گردیزی در زین الاخبار (نزدیک ۴۴۲) آنها را «شمنیان» خوانده است و در آن (ص ۲۹۲) ترجمه مانندی از سخنان مروزی هست.

در البدء و التاریخ مقدسی (۴:۹) هم از برهمنان منکر نبوّت یادی هست. شبهاتی که «سمنیه» دربارهٔ تواتر دارند در علم اصول می‌خوانیم.

دفترهای ردّ باطنی غزالی

این دانشمند به دستور دستگاه خلافت و برای خوش آیند دربار سلجوقی و شاید هم برای گرایش مذهبی استواری که داشته است در بیشتر نوشته‌های خود خواست که با مخالفان خواه فیلسوفان خردگرای و خواه باطنیان پیشوا پرست بجنگد و روش اشعری خویش را استوار نشان دهد. در اینجا او چنان که در دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی نوشته‌ام خود دچار تناقض هم شده است. اینک از برخی از نوشته‌های او در ردّ باطنیان یاد می‌گردد:

۱. احیاء علوم الدّین (بوئیژ ۱۲۸ و ۱۲۹؛ بدوی ۲۸؛ وات ۴۴؛ حورانی

۲۲۹) که پس از ۴۹۱ شاید تا پس از ۵۰۰ در روزگار گوشه‌گیری در چندین سال به نگارش آن می‌پرداخته است و از گرانبهاترین و فراگیرنده‌ترین نوشته‌های اوست و چهل کتاب در آن هست (بوئیژ ص ۱۰۷).

در آن از اقتصاد و مستظهری و معیارالعلم و قدسیّه یاد می‌شود و از آن در بدایه و مقصد یاد شده است.

بدوی از ترجمه‌های فارسی احیاء یاد کرده است و باید گفت که آن چهار بار به این زبان درآمده است:

اوّل از فرید الدّین یا مؤید الدّین محمّد خوارزمی در دربار مؤید الملک شرف الدّوله فخر الملک ابوسعید محمّد جنیدی همان که عوفی جوامع الحکایات را در ۶۳۰ برایش ساخته است در روزگار شمس الدّین ایلتتمش (۶۰۷ ـ ۶۳۳) در سال ۶۲۰ در دهلی.

(دیباچهٔ چاپ بنیاد فرهنگ، مجلهٔ سخن سال ۱۳۵۴ ش ۸؛ گفتار نذیر احمد و ش ۱۱ و ۱۲ گفتار خدیوجم).

دوم از عبدالمحمود کافی ناصر هروی برای گنجینهٔ غیاث الدّین محمّد کرت (۷۰۶ ـ ۷۲۹) به نام انوار غیاثي در اسرار الاهی که دوپاره از آن اکنون هست. یکی آنکه در شهر دوشنبه تاجیکستان در کتابچهٔ سمیونف دیده‌ام و در نشریّه (۹: ۱۱۰) یاد کرده‌ام. دومی آنکه در فهرست گنج بخش احمد منزوی (ص ۵۴۷) یاد شده است.

سوّم از قطب شیرازی (۶۳۴ ـ ۷۱۰) برای محمود بیک پسر مظفر الدّین یولوق ارسلان به نام انتخاب سلیمانی شاید نگارشی از اخلاق درة التاج لغرة الدباج.

چهارم از صدرا محمّد شیرازی گویا نگارندهٔ گوهر یگانه به دستور شاه صفی (گفتار من در شمارهٔ ۷۸۸۷ فهرست دانشگاه).

او در کتاب ذم الغرور، دهم مهلکات، صنف ثالث احیاء (۳: ۳۹۳، زبیدی ۸: ۴۸۰) از اهل الاباحة آنان که شرع را هشتند و روا و ناروا را یکی

پنداشتند یاد کرده و آنها را همانند صوفیان خوانده است. سپس شبهات آنان را برشمرده است بدین گونه:

الف. خدای بی‌نیاز است از کردار من پس من خود را چرا در راه دین برنجانم.

ب. نمی‌توان دل را از خواهش‌ها و دوستی این جهان کند پس چگونه خدا می‌تواند ما را بدین کار نشدنی فرمان دهد و ما هم آزمودیم و دیدیم که کاری است که نتوان کرد.

ج. کرداری که از آن تن باشد ارجی ندارد باید دل پر از دوستی خدا باشد. ما اگر در دریای زندگی این جهان فرو رفته باشیم ولی در دل ما دوستی خدا باشد بدو خواهیم رسید و از تودهٔ نادان برتر خواهیم بود و نیازی به این نداریم که جان خویش را پاک سازیم (درست همان که در انجیل‌ها می‌خوانیم).

۲. **جواب المسائل الاربع التی سالها الباطنیّة بهمدان** که جز مفصل الخلاف او است که در دوازده فصل باید باشد.

چلبی در کشف‌الظنون (۶۰۹:۲) از آن یاد کرده است. بدوی و بوئیژ (هر دو ۳۲) از آن سخن داشته‌اند و بدوی اندکی از مسائل آن را آورده است.

نسخه‌های آن در دانشگاه (۱۵۰:۱۶ ش ۷۰۹۰/۵) و مجلس (۱۱۳:۱۰ ش ۲۸۱۴/۶ و ۱۷۱:۱۵ ش ۵۱۳۹/۱۶) هست. در فهرست مینگاناجان رایلندز شمارهٔ ۷۲ برگ‌های ۱۷۸ پ ـ ۱۸۷ هم از آن یاد شده است.

در مجلهٔ منار سال ۱۹۰۸/۱۳۲۶ شمارهٔ ۲۹ شعبان، مجلّد ۱۱ ص ۶۰۱ ـ ۶۰۸ چاپ شده و من هم آن را در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات تبریز سال ۱۳۴۴ (۱۷: ۲۹۱ ـ ۲۹۸) چاپ کرده‌ام.

چهار مسئله در آن چنین است:

الف. خدای را که هیچ نیازی نیست، پس چرا [به] مردم تکلیف کند.

ب. خدای بی‌نیاز چرا مردم را پس از تکلیف پاداش و کیفر دهد، اگر نیاز به این دو دارد می‌تواند به دلخواه خود هر کسی را به پاداش یا کیفر برساند.

ج. خدای می‌تواند بی‌هیچ تکلیف به مردم سود رساند، اگر نمی‌تواند باز هم تکلیف بیهوده است.

د. خرد است که مردم را راهنما است. خدا را از آنچه می‌کند نمی‌پرسند، از بندگان است که پرسش می‌شود. زشت است که خردمند کسی را دستور دهد که کاری کند که دور از خرد باشد و خردمندان را بگوید که از آن کنجکاوی نکنند.

پس دستورهائی که خدا می‌دهد مانند دستور پزشک است و در آن به اسباب کارها اشارت می‌شود.

۳. حماقت اهل اباحت چنان که در نسخهٔ حسین چلبی آمده یا کتاب یذکر فیه حماقة اهل الاباحة که در نسخهٔ فاتح می‌بینیم یا ردّ الصوفیة الاباحیة که در نسخهٔ ملک آمده است. بدوی (۲۰۰ و ۲۰۷) و بوئیژ (۱۶۷ و ۱۷۴) از فضایح الامامیة و بیان فضایح الاباحیة یاد کرده و نسخه‌ای از آن نشناخته‌اند. بدوی گوید که سبکی و ذهبی و صفدی و ابن‌المرتضی از آن یاد کرده‌اند. به نوشتهٔ بوئیژ چلبی از آن نام برده است. وات (۴۴) و حورانی (۲۳۲) از چاپ پرتزل یاد کرده‌اند. همچنین بدوی در شخصیات قلقة فی الاسلام (ص ۱۴۰). آنچه در منقذ و کیمیای سعادت آمده است دربارهٔ اهل اباحت شاید به این رساله اشارتی باشد. شکل طلسمی که در این رساله است در منقذ (۵۲) هم دیده می‌شود.

زبیدی در گزارش احیاء (۱:۴۱-۴۳ و ۴:۱۱۶) یاد کرده است از بیان فضایح الاباحیة، فضایح الاباحیة، المستظهری فی الردّ علی الباطنیّة، مواهم الباطنیّة که به گفتهٔ سبکی جز المستظهری است.

به نوشتهٔ وات در آن از «اهل ذوق» (ص ۲۵/۷ چاپ آلمان) یاد شده،

پس باید پس از آن روزگاران ساخته شد باشد. به نوشتهٔ حورانی چون این دفتر فارسی است پس بایستی پس از بازگشت غزالی از سرزمین عربستان به نگارش درآمده باشد.

نسخه‌ها:

۱. شمارهٔ ۲۴۲۶/۱ فاتح که در رسالهٔ ۳۱ تاریخ ۷۲۶ دارد.

۲. ۱۱۸۴/۶ حسین چلبی با تاریخ ۱۷ ج ۷۵۶/۱ (فهرست فیلم‌ها ۱: ۴۲۰، دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی ۵۳).

۳. شمارهٔ ۳۹۸۴ ملک نوشتهٔ نزدیک به پایان ع ۹۸۳/۲ (ص ۶ فهرست فارسی).

در ص ع آن فی ردّ الصوفیة الاباحیة آمده و چنین آغاز می‌شود: «بسمله. ربنا آتنا من لدنک رحمه فهیئی لنا من امرنا رشدا، قال الشیخ الامام العالم العابد مجد الاسلام ابوحامد محمّد بن محمّد بن الغزالی قدس اللّه روحه، بدان که گمراهان در اصول دین...». نسخه در پایان پس و پیش شده و چنین می‌انجامد «و از بزرگ‌ترین قربت‌ها دانستن و اللّه اعلم و احکم». در سبک با دو نسخهٔ پیش یکی نیست و دست خورده است.

۴. شمارهٔ ۳۲۱/۲ شاه چراغ شیراز (ثبت ۳۵) رسالهٔ یکم این مجموعه اسکندریهٔ گرگانی است و سومی فصول فی ماهیة الصلاة غزالی به عربی. من آن را در شیراز دیده و در نشریّه (۲۴۲:۵) یاد کردم (منزوی ۷۲۶) و در فهرست آنجا هم آمده است (۳۸۶:۲).

آن را اوتو پرتزل Otto Pretzl در ۱۹۳۳ از روی نسخهٔ فاتح که ریتر به او نشان داده بود با دیباچه‌ای دانشمندانه با بررسی و موشکافی چاپ کرده است.

آن را از روی دو نسخهٔ فاتح و حسین چلبی برای چاپ آماده کرده و به نسخهٔ ملک هم نگریستم و نسخه بدل‌های آن را نخواهم آورد، چه آن را نگارش دیگری می‌دانم.

۴. **فضایح الباطنیّة و فضائل المستظهریة یا المستظهریة فی الرّد الباطنیّة** که آن را مانند حلیة العلماء فی مذهب الفقهاء ابوبکر احمد قفال شافعی درگذشتهٔ ۵۰۷ المستظهری خواندند. غزالی در آن خواسته است همچون دفترهای دیگر خود که مانند این یکی است با خامهٔ خود همچون شمشیر سلجوقیان با باطنیان بجنگد. چه، آیین باطنیان نزد او بیشتر با آیین دوگانه پرستان و فیلسوفان در نهان و با آیین رافضیان و شیعیان در آشکارا یکسان است (فضایح ، ۴۶). غزالی آن را بایستی در ۴۸۷ و ۴۸۸ ساخته باشد.

غزالی در آن (ص ۴۰) گفته است که ما در کلام فیلسوفان را رد کرده‌ایم و این گویا به تهافت الفلاسفة اشارتی باشد (ص ۲۸ دیباچهٔ آلمانی گلدزیهر). در المنقذ و الاقتصاد و معیار و قواصم از آن یاد شده و در احیاء کتاب العلم باب سوّم لفظ ثالث چاپ بولاق در ۱۲۸۹ (۲:۱۱/۱۳۰) و چاپ ۱۹۳۹ (۱:۴۳) هم نام آن آمده است. زبیدی در گزارش آن (۱:۲۵۴ و ۶:۱۰/۱۲۲) گفته است که غزالی از باقلّانی گرفته است (دیباچهٔ گلدزیهر ۱۶ و ۲۸).

ابن العربی درگذشتهٔ ۶۳۸ در الفتوحات المکیة (۱:۳۳۴ س از پایین) از آن یادکرده است.

سخاوی درگذشتهٔ ۹۰۲ در الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (چاپ ۱۳۴۹ قاهره ص ۴۹ و ۵۰) از آن نام برده و دو بخش ردّ باطنی را که یکی تاریخ است و روا است و دومی سخنان آنان که ناروا است، از روی همین فضایح (ص ۹) آورده است.

در قواعد عقاید آل محمّد دیلمی از آن یادی نیست.

بوئیژ و بدوی (هر دو ۲۲) و وات (۴۴) و حورانی (۲۲۷) آن را

شناسانده‌اند. آسین پالاسیوس در ۱۹۲۶ آن را به اسپانیائی ترجمه کرده است. گلدزیهر نزدیک به یک سوّم آن را با دیباچه‌ای به آلمانی در پنج بند بسیار سودمند در تحلیل باب‌های دهگانهٔ آن و دربارهٔ تقلید و تعلیم و تاریخ ردود و سبب نگارش آن، که شایستهٔ ترجمه است، از روی نسخهٔ ۷۷۸۲ خاوری لندن نوشتهٔ روز شنبه ۱۷ روز گذشته از ع ۲/۶۶۵ که یک برگ از آغاز آن هم افتاده است چاپ کرده است. بدوی هم آن را از روی همین نسخه و شارهٔ ۴۴۲۸ قرویین فاس نوشتهٔ ۱ع ۱/۹۸۱ با دیباچه‌ای چاپ کرده و نوشته است که نسخهٔ سومی هم از آن در مکتبهٔ عبید در دمشق هست که او نتوانست ببیند. می‌دانیم که همهٔ آن در دامغ الباطل و حتف المناضل آمده، پس باید در چاپ آن به همهٔ اینها نگریست.

او در فضایح الباطنیّة (۴۳ و ۹ چاپ بدوی و ص ۳ و ۱۰ چاپ گلدزیهر) گفته است که «لسنا فی هذا الکتاب نقصد الا الرد علی نابغة الزمان» نیز «هم نابغة الزمان». این تعبیر نزدیک است به «نوابت» که فارابی دارد.

این را هم می‌دانیم که حسن صباح در شب چهارشنبه ۶ رجب سال ۴۸۳ به دژ الموت رفته بود.

الداعی علی بن محمّد بن الولید الانف العبثمی القرشی (۵۶۰ - ۲۷ شعبان ۶۱۲) در دامغ الباطل و حتف المناضل از فضایح الباطنیّة سخت خرده گرفته و همهٔ آن را بند به بند آورده و ردّ کرده است. به ویژه در آنجا که غزالی خلافت مستظهر را درست وانمود می‌کند خرده‌گیری‌های او خواندنی است. می‌دانیم که مستظهر ابوالعباس احمد در ۱۵ محرّم ۴۸۷ تا ۱۵ع ۲ / ۵۱۲ خلافت کرده و ابوتمیم معد مستنصر فاطمی در ۱۵ شعبان ۴۴۷ تا ۱۸ ذح ۴۸۷، عبثمی می‌خواهد بگوید که آن یکی چه برتری بر این یکی دارد.

نسخه‌های آن در فهرست ایوانف (۲۲۰) و پون‌والا و الصلیحیون و الحرکة الفاطمیة فی الیمن از حسین بن فیض اللّه همدانی (ص ۲۹۰) نشان داده شده

است. این کتاب هم چاپ شده است.

۵. **قواصم الباطنیّة** که در آغاز المستظهری از آن یاد و آن به درخواست کسی نوشته شده و گزیده‌تر است.

سخاوی در الاعلان (ص ۱۰۷) از آن یاد کرده است. گلدزیهر در دیباچهٔ آلمانی مستظهری (ص ۲۶) پنداشته است که آن همان مواهم الباطنیّة است که سبکی (طبقات ۱۱۶:۴) از آن یاد نموده است. حورانی (ص ۲۳۱) می‌نویسد که نسخه‌ای از آن در دست نیست. بدوی (۲۴) و بوئیژ (ش ۶۶ ص ۸۵ و ۱۳۳) هم آن را ندیده‌اند. احمد آتش نسخه‌ای از آن در قسطمونی (ش ۱۲۷/۳ نوشتهٔ محرّم ۵۴۴) یافته و در مجلّهٔ دانشکدهٔ الاهیّات آنکارا سال ۱۹۵۴ (۱-۲:۲-۲۲-۴۳) با دیباچه و ترجمهٔ ترکی چاپ کرده است.

غزالی آن را در جواهر القرآن (۲۶) و القسطاس المستقیم (ص ۶۶) با مستظهری و حجة الحق و مفصل الخلاف فی اصول الدّین با هم یاد کرده است. قواصم در چهار قاصمه است و در آن گفتگو شده است از اینکه سند ما رأی است یا تعلیم و آیا نشانهٔ درستی یگانگی و وحدت است که در تعلیم است و نشانهٔ باطل و دروغ چندینی و کثرت است که در رأی و خرد است. اینجا ما به یاد شکی می‌افتیم که پولُس فارسی در دیباچهٔ منطق و برزویه در آغاز کلیله آورده‌اند (دیباچهٔ من بر منطق ابن‌مقفع).

در آن باز گفته شده که دو گونه آگاهی و ادراک داریم:

یکی دیداری و آشکارا، دومی درون‌بینی و نهان و هر دو اگر سست باشند دروغ خواهند شد.

آنگاه می‌گوید کثرت و بیشی و چندینی نشانهٔ تباهی و دروغ نیست، چنین پنداری خود تباه است. اگر به معلّم معصوم یا پیشوای پاکی هم نیاز داشته باشیم بایستی با دلیل آن را ثابت کنیم.

۶. **کیمیای سعادت** که گزیدهٔ عربی در چهار کراس هم دارد و ترجمهٔ

گزیده مانندی است از احیاء العلوم و همانند آن است و در آن از جواهر در آغاز یاد شده و از آن در منقذ (ص ۵۰) در آنجا که هفت شبههٔ اهل الاباحة بدان بازمی‌گرداند یاد شده است (بدوی ۴۵ و ۹۵؛ بوئیژ ۴۵ و ۲۲۲؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲).

در آن در فصل ۱۰ عنوان ۲ (چاپ آرام ۱:۵۹ـ۶۴؛ چاپ بنیاد فرهنگ ۱:۶۵) دربارهٔ غلط و گمراهی و نادانی اهل اباحت هفت راه یا بهانه برشمرده است:

۱. چون خدا را در گنجینهٔ خیال خود نیافته‌اند از گرایش بدو سر باز زده‌اند.

۲. مردمی چون گیاه و جانور است چون بمیرد نیست شود.

۳. چون خدای به پرستش بندگان نیازی نیست و از گناه ما رنجی نمی‌برد پس چرا آیین و دینی باشد.

۴. آنچه که در آیین و شرع گفته‌اند که دل را از خشم و خواهش و خودنمایی پاک کنید نشدنی است.

۵. خدای بخشایشگر و مهربان است و به ما مهر می‌ورزد.

۶. ما به جایی رسیدیم که گناه ما را زیانی ندارد و دین ما رسا شده است.

۷. نادانی و خواهش ما را به پیروی از اباحتیان و تباه‌کاران وامی‌دارد و ما از آنان خوشمان می‌آید.

۷. گفتار در اباحتیان زندیق که نامه‌ای است از غزالی (چاپ اقبال ص ۸۶ و مؤید ثابتی ص ۷۲ از مکاتیب غزالی) که در آن از سه گروه: بهترین که صوفیانند و بدترین که فاسقانند و میانین که اهل صلاح یا رستگارانند یاد و چند شبههٔ اباحتیان برشمرده شده است که: خدای را به فرمانبرداری مردم نیازی نیست، دستور دینی برای نگه‌داشت تودهٔ نادان است نه گزیدگان، پس نباید خود را رنجاند و زیر بار فرمان دین رفت، سپس گفته

شده که بایستی اباحتیان را از ریشه کند و نابود ساخت.

۸. **المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزة و الجلال** که گویا چند سالی پیشتر گویا میان ۴۹۹ و ۵۰۰ آن هم در نیشابور در پنجاه سالگی در آغاز بازگشت وی به آموزش و تدریس ساخته شده (ص ۲۵ دیباچهٔ فرانسوی فرید جبر و ص ۵۹ و ۱۱۳-۱۱۴ ترجمهٔ فرانسوی او) و بسیار با ارزش است از رهگذر نشان دادن سرگذشت و اندیشهٔ او، و سه بار به فرانسه و دو بار به انگلیسی و یکبار به ترکی و هندوستانی و هلندی و بارها به فارسی ترجمه شده و آن را مانند اعترافات قدیس اگوستین دانسته‌اند. در آن یاد شده است از تهافت و فیصل التفرقة و قسطاس و قواعد العقاید و کیمیا و مستظهری و احیاء و مقصد اسنی و از آن در کتاب‌های دیگر غزالی یادی نیست (بدوی و بوئیژ ۵۶؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲). همچنین در آن یاد شده است از سقراط و افلاطون و ارسطو و اخوان صفاء و فارابی و ابن‌سینا و از قوت القلوب ابوطالب مکی و در آن می‌گوید که من فلسفه را بی‌استاد و تنها با خواندن فراگرفتم.

او در آن از کتاب‌های ردّ باطنی بدین گونه یاد می‌کند:

نخست المستظهری.

دوم حجة الحق در جواب سخنی که در بغداد به من نمودند.

سوّم مفصل الخلاف در ۱۲ فصل در پاسخ سخن آنان که در همدان به من نمودند.

چهارم کتاب الداج المرقوم بالجداول که از سخنان زشت آنهاست که در طوس به من نمودند.

پنجم القسطاس المستقیم که جداگانه است و در آن میزان علوم نموده شده تا با فراگرفتن آن از امام معصوم بی‌نیاز باشیم. باز می‌گوید درمان آنان که از شنیدن سخنان پیروان تعلیم سرگشته و گمراه شدند در قسطاس مستقیم است.

در این دفترست که او از فلسفه و از سخنان باطنیان و از تعلیم خرده می‌گیرد و شبهات آنها را هفت می‌داند و به کیمیای سعادت بازمی‌گرداند (۱۸ و ۲۸ ص ۳۳ و ۵۰) او در آن سخنان فیثاغورس را رکیک می‌خواند و گوید که ارسطو آن را ردّ کرد و آن در رسائل اخوان صفاء آمده است (ص ۳۳) او در آن گفته که ردّ متکلمان بر فلسفه گنگ و پراکنده و ناسازگار است (۱۸).

****

غزالی گرچه در خرده‌گیری‌ها که از تعلیمیان کرده است امام معصوم را نپذیرفت ولی در القسطاس المستقیم (ص ۸۰) گفته است: «الامام هوالنبی». پس او ناگزیر باید در برابر اصل تعلیم سر فرود بیاورد. پس خرده‌ها که از باطنیان می‌گیرد چندان دندان‌شکن نیست، شاید گفتگوی‌ها که هشام‌بن الحکم با عمروبن عبید دربارهٔ پیشوا کرده است و سخنان او دربارهٔ رأی و پیشوا (الاحتجاج طبرسی ص ۲۰۰ و ۱۹۹) بهترین پاسخ بدو باشد.

بهترین پاسخی که از پیش دراین‌باره گفته شده است الابانة عن المماثلة بین طریقی الرسالة و الامامة فی الاستدلال بین طریقی النبوة و الامامة است از دانشمند امامی ابو الفتح محمد کراجکی، درگذشتهٔ ۲ ع ۴۴۹/۲، از این کتاب‌بندی در مستدرک الوسائل نوری (۳: ۵۰۰) آمده (ذریعه ۱: ۵۷) و نسخهٔ آن در دانشگاه (۷۱۷۲/۱) هست. سرگذشت او در همان مستدرک (۴۹۷) و رجال بحرالعلوم بروجردی (۳: ۳۰۱) و اعلام الشیعة (۵: ۱۷۷) دیده می‌شود.

غزالی در فرزندنامه (ص ۱۰۲ مکاتیب چاپ اقبال) و کیمیای سعادت (ص ۵۳۲ چاپ آرام) «پیدا کردن شرایط مرید»، مانند هجویری در کشف المحجوب (باب مرقعه داشتن ص ۶۲) و ابن‌خفیف در سیرت (ص ۲۷۷) و قشیری در رسالهٔ قشیریه (ص ۱۵۰ و ۱۸۴ و همدانی در زبده (ص ۷: شیخ فریضهٔ راه است) و رازی در مرصاد العباد (فصل ۹ باب ۳ ص ۱۲۶) از «لزوم

شیخ» سخن داشته و پایهٔ همه سخنانی که در دفترهای ردّ باطنی خود آورده است سست ساخته است.

سخن جمال الدّین مرتضی محمّد رازی در تبصرة العوام (۲۰۱) در باب بیست و یکم و گفتار امام رازی در رسالة فی توحید اللّه فصل دوم دربارهٔ حجیّت عقل و پیرو پیامبر و امام، خود ردّی است بر سخن غزالی. سخن رازی به گفتهٔ غزالی دربارهٔ چهار گرده (در منقذ ص ۵۶ و ۶۰ و ۷۱ چاپ هند) بازمی‌گردد، خیام در علم کلیّات (دیباچهٔ مصنّفات افضل کاشانی ص ۵) و فضولی بغدادی در رسالهٔ مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد (باب ۴ رکن ۱) هم مانند آن دارند (دیباچهٔ روزبهان نامه).

خواجه طوسی در تلخیص المحصل رازی (۵۱ ـ ۵۳) از سخنان ملحدان و حسن صباح یاد کرده و از آنها خرده گرفته و گفته است که آموزش استاد و پیشوا در معقولات و دریافتنی‌های خرد ناگزیر نیست، اگر چه شاید کمک و راهنما و انگیزنده باشد و پیامبران هم برای این نیامده‌اند بلکه در آنچه نقلی است ما از آن ناگزیریم.

در گفتار وات در دائرة المعارف اسلامی (۱۰۶۲:۲) آمده است که با خرده‌گیری‌ها که غزالی از باطنیان کرده است از ارزش خردمندانگی آنان کاسته شده ولی از میان رفتن آنها خود علل دیگری دارد.

چند نوشته دربارهٔ اصل تعلیم و قاعدهٔ تسلیم

من در مجلّهٔ ادبیّات تبریز سال ۱۷ و ۱۸ چند بندی از چند دانشمند دربارهٔ ردّ اصل تعلیم باطنیان چاپ کرده‌ام بدین گونه:

۱. مسئلهٔ نهم از مسائل رازیات سیّد مرتضی علم الهی (۱۷: ۲۸۹).

۲. گفتاری از امام رازی از رسالة فی توحید اللّه به فارسی دربارهٔ روندگان و راه جویندگان و نزدیک به چهار گروه غزالی و پاسخ مانندی است به او (۱۷: ۳۰۶).

۳. «الرد علی الملحدین» از بحر الفوائد که در پنج باب است و تاریخ و ردّ اصل تعلیم است و راه را عقل و نظر می‌داند نه تعلیم و معلّم و امام معصوم را منکر است (۱۷: ۱۱۳). این بند در چاپی که من از آن کرده‌ام (ص ۳۴۳ـ۳۶۲) دیده می‌شود.

۴. اصول و فروع دین از ضیاء الدّین علی بن سدید الدّین داور گرگانی شیعی که ردّ است (۱۷: ۴۴۰).

۵. نامهٔ پیشوای ملحدان به عماد الدّین وزان (۱۷: ۴۶۲).

۶. نامهٔ علاء الدّین به ملک اشرف (۱۸: ۱۸).

۷. بخشی از دستورالمنجمین که در یادداشت‌های قزوینی (۸: ۱۱۰ـ۱۴۳) هم هست (۱۸: ۱۹ و ۲۱۳) تاریخ صباحیان است.

۸. بندی از جنگ شادروان بیانی که در دیباچهٔ اخلاق محتشمی شناسانده‌ام و تاریخ است (۱۸: ۲۲۴).

۹. بندی از تاریخ کبیر جعفری (۱۸: ۲۱۳ـ۲۲۸).

این را هم بگویم که در معانی الاخبار ابن‌بابویه قمی رازی ایلاقی در باب ۳۵ و ۶۴ (ص ۱۰۰ و ۱۳۲) از «امام مبین» و «عصمت» سخن رفته است. خواجهٔ طوسی هم بندی دربارهٔ «عصمت» دارد که در پایان تلخیص المحصل (ص ۵۲۵) می‌بینیم.

غزالی شیعی

غزالی گرچه خود را از شیعیان و باطنیان کنار کشید و در نوشته‌های خود از آنها سخت خرده گرفت ولی چند کتابی دیگران نوشته و بدو بسته‌اند که او را باطنی و شیعی نشان دهند.

یکی از کتاب‌ها که به غزالی بسته‌اند سرالعالمین و کشف ما فی الدارین است (بدوی ۶۷ و ۹۱؛ بوئیژ ۶۰؛ وات ۲۴) که چاپ شده است (مشار ۵۱۸). نسخه‌ای از آن در دانشگاه اصفهان است (نشریّه ۱۱ و ۱۲:۱:۹۰۱).

در الغدیر (۱۳:۱ چاپ تهران در ۱۳۷۲) از میان دانشمندان سدهٔ ششم که حدیث غدیر را روایت کرده‌اند از غزالی نام برده شده و در جای دیگر (ص ۲۹۶) در «کلمات حول سند الحدیث»: عبارتی ازین دفتر ساختگی (ص ۹ چاپی) «اسفرت الحجة وجهها... بخ بخ)» آورده و آن از غزالی دانسته شده است.

کتابی داریم به نام الحجج القویة فی اثبات الوصیة که به نام اثبات الوصیة و به نام علّامهٔ حلّی درگذشتهٔ ۷۲۶ در نجف با دیباچهٔ محمّد هادی امینی چاپ شده است. سیّد هاشم بحرانی در حلیة الابرادر گفته است که آن نیکوست ولی نگارندهٔ آن را نیافتم و نامش در بحار آمده است (ص ۲۰۶ ش ۹۹۳ دانشگاه از ریاض العماء افندی). در آن یاد شده است از نخب المناقب آل ابی‌طالب که گزیده‌ای است از مناقب ابن‌شهر آشوب و از شیخ حسین بن جبیر شاگر اوست و از ابطال الاختیار همو از بصائر الانس بحظائر القدس قطب کندری و ما اتفق من الاخبار فی فضل الائمة الاطهار شیخ محمّد بن جعفر مشهدی نگارندهٔ المزار و زندهٔ در ۵۷۳ و الصراط المستقیم بیاضی درگذشتهٔ ۸۷۷ و از ابن‌العودی شاگرد شهید دوم و زندهٔ در ۹۴۵ـ۹۶۶ و ابن‌داود (۶۴۷ـ ۷۴۰) و طرائف ابن‌طاوس و از مجمع البیان طبرسی وشهر آشوب و ابن‌ابی الحدید درگذشتهٔ ۶۵۵ و دانشمندان دیگر شیعی و سنی.

در این الحجج القویة (ص ۱۳ و ۲۹) دو بندی از سر العالمین آمده است. گویا از اینجا است که در مجالس المؤمنین و مقامع الفضل محمّد علی کرمانشاهی (چاپ ۱۳۱۶ فقع ص ۲۸۹) و حدیقة الشیعة و طرایق الحقایق (۲۵۶:۲) و روضات الجنات در سرگذشت غزالی و مرتضی رازی از برخورد غزالی و سیّد مرتضی سخن رفته است.

افندی در ریاض العلماء (ش ۹۹۳ دانشگاه ص ۴۲۱) از غزالی طوسی اشعری صوفی شاعر نامور یاد کرده و گفته است که ذهبی در سرگذشت حسن بن صباح اسماعیلی هم‌زمان او و نظام‌الملک سر العالمین را از او

دانسته است.

همین افندی در ریاض العلماء (۳: ۲۸۴) و تهرانی در ذریعه (۱۲: ۱۶۸) چنین کتابی را از عبدالوحید دیلمی گیلی استرابادی شاگرد شیخ بهایی دانسته و گفته‌اند که آن از سرالعالمین غزالی گرفته شده است.

آیا می‌توانیم آن را از همین دیلمی بدانیم و ساختهٔ سدهٔ یازدهم؟ باید نگارش خود دیلمی را دید و نسخه‌های سرالعالمین را بررسی نمود و داوری کرد.

کتاب دیگر نخبة الاسماء یا شرح دائرة علی بن ابی‌طالب است که زبیدی (۱: ۴۲) از آن یاد کرده و نسخهٔ آن در کتابخانهٔ ملّی (۲: ۱۳۱ ش ۳۹۳۹/۱۰) و دانشگاه (۴۳۸۷/۲ و ۹۷۰۳/۵) هست. نیز خاتم الغزالی که در دانشگاه (۵۹۲۹/۲) هست.

بدوی (۲۱۹ و ۲۵۶ و ۲۰۸) و بوئیژ (۱۸۶ و ۲۰۳ و ۱۷۵) از این دو یاد کرده‌اند.

دفترهای فارسی غزالی

بوئیژ و بدوی و وات و حورانی جز از چند نگارش فارسی یادی نکرده‌اند. دربارهٔ آنها جز آنچه در فهرست‌های کتابخانه‌ها به ویژه فهرست فارسی‌های آقای احمد منزوی آمده است بررسی ارزنده‌ای ندیدم. خوب است آنها را کسی بخواند و گزارش و جستاری دربارهٔ آنها بنویسد. آنها را می‌توان در پنج گروه دسته‌بندی کرد: پندنامه، تصوّف، کلام، فقه، خرده‌گیری مانند اباحیّه، پاسخ به پیروان سنّت.

از آنها نخست من از تحفة الملوك یاد می‌کنم که در مجلهٔ ادبیّات مشهد (۱: ۲۴۶) چاپ کرده‌ام.

دوم کلمات در تقریر مقامات است ک در هشت باب است که شاید از احمد غزالی باشد و نسخهٔ آن در لیدن هست (۵: ۳۷) و در نشریّه

(۱۰: ۲۶۲) هم یاد شده است (بدوی و بوئیژ ۲۳۵). شاید هم گرفتهٔ از رسالهٔ قدس روزبهان باشد. در سلطان طریقت (ملک ۴۱۹۶/۱۳ ص ۲۷۲) از آن یاد شده است.

سوّم رسالهٔ جهاد اکبر که آقای سیّدعارف نوشاهی در پاکستان در ۱۳۵۰ چاپ کرده که ترجمهٔ رسالهٔ عربی او شاید باشد.

در فهرست منزوی در بخش عرفان و اخلاق از این دفترهای کلامی و فلسفی عرفانی و اخلاقی فارسی غزالی یاد شده که برخی شاید از او نباشد یا تکه‌ای است از دفتر بزرگ‌تر او و یا ترجمهٔ از دفتری عربی از او و برخی را هم درست نمی‌شناسیم مانند: آداب مسلمانی ۱۵۱۶، اباحیّه یا حماقت اهل اباحت ۷۲۶، اعتقادات اهل سنّت ۷۳۸، انتخاب بدایة الهدایة که گزیده‌ای است از دیگری از دفتر عربی او ۱۵۴۲، پاسخ به پیروان اهل سنّت ۷۴۸، جذبیه ۱۱۳، جلاء الایمان ۱۱۳۱، خلاصة التصانیف که گویا همان فرزندنامه باشد ۱۶۰۳، خلاصهٔ کیمیای سعادت که از دیگری است ۱۶۰۳، رسالهٔ کثیر الفوائد ۹۴۹، زاد آخرت که من در نشریّه (۹: ۲۶۲) از آن یاد کرده‌ام ۱۱۸۴، سیر و سلوک ۱۲۰۹، شرح حدیث ستفترق امتی ۲۲۷۲، فرزندنامه که اصل فارسی ایها الولد است ۱۲۹۷، فضایل الانام یا مکاتیب که در هند و ایران چاپ شده است ۱۲۹۹، کیمیای سعادت ۱۶۶۷، نامه‌ها که در مکاتیب هم هست ۱۴۴۳ و ۱۴۴۴، نصیحة الملوک که دو بار چاپ شده است ۱۷۰۵، در فهرست گنج بخش منزوی هم از چهل حدیث غزالی ۹۱۰ و فرزندنامه ۹۵۲ و کیمیای سعادت ۹۶۰ یاد شده است.

سخن کوتاه

گزیدهٔ گفتار این است که غزالی در نگارش‌های فلسفی و دینی خود با دو گروه بسیار نیرومند و ریشه‌دار جنگ و ستیز کرد و خود هم در آن نوکار نبوده و از دیگران گرفته و نمی‌توان هم گفت که در این ستیزه چیره شده و

پیش برده است. در فلسفه دانشمندی مانند ابن‌رشد آمده و سخنان او را سست نشان داده است، اگر چه شهرستانی و مکلاتی و ابن‌تیمیه و دیگران از غزالی پیروی کرده‌اند، ولی سرانجام خرد دوستان ازو پیروی نکردند و کار خود را به پیش می‌بردند.

در ستیزهٔ او با اصل تعلیم و قاعدهٔ تسلیم صباحی و شیعی هم پیشرفتی نشده و دانشمندی اسماعیلی از او سخت خرده گرفته است. خرده بینانی هم مانند امام رازی راه او را نارسا دیده‌اند. درست بگوئیم او در این دو راه که پیش گرفته و دوگونه ستیزه نامه نوشته است دچار اندیشهٔ ناسازگار و دو شاخه و دو سویه‌ای شده و جوینده نمی‌داند دربارهٔ او چگونه داوری کند. اگر او منطقی است پس چرا شاخه‌ای از اصل تعلیم را می‌پذیرد، و اگر او دشمن تعلیمیان است و به منطق و خرد می‌گراید پس چرا با فیلسوفان در می‌افتد.

برای داوری درست دربارهٔ او که خود دانشمندی است بزرگ و هوشیار و پرکار بایستی همهٔ نگارش‌های او را خوانده و آنچه نوشته‌اند از خاوری و باختری دربارهٔ او خواند و از روزگار و زندگی او و از اثری که جوینی و استادان دیگرش و دانشمندان و درباریان و دیوانیان روزگارش در او داشته‌اند آگاه شد، آنگاه دریافت که او که بوده و چه کرده و چه می‌اندیشیده است وگر نه سرسری و با شتاب دربارهٔ مانند او چیزی گفتن نارواست. او اگر چه در این روزگار کوتاهش چندین دوران را سپری کرد و از بندی به بندی و از گروهی به گروهی و از آموزشگاهی به آموزشگاهی درآمد تا خود را به آستانهٔ حقیقت برساند ولی سخن در این است که آیا زمانه گذاشت که او به اندیشهٔ آزاد برسد یا نه، این خود در خور بررسی و ژرف‌بینی است.

غزالی در پایان معیار العلم نوید داده است که میزان العمل بنویسد و در آن هم چند جا از این دفتر یاد کرده است. ولی وات (۳۸) دربارهٔ درستی

نسبت دفتری که به این نام در دست هست شک کرده و گفته که شاید آن را از روی نوشتهٔ اصلی غزالی درست کرده باشند. حورانی (۲۲۸) هم دربارهٔ آن سخن به درازا کشانده و در پایان گفته که دربارهٔ زمان نگراش آن چیزی نمی‌گویم.

بدوی و بوئیژ (ش ۲۱) هم از آن سخن داشته و بوئیژ گفته است که شاید آن در پایان زندگی او ساخته شده باشد. باری در این دفتر (چاپ ۱۳۴۲ مصر) گفته شده که سستی در جستجوی خوشبختی و ایمان نابخردی است و راه خوشبختی هم دانش و کردار است، و در آن پس از گفتگوی از پاکیزه ساختن جان از برتری خرد و دانش و آموزش سخن رفته و گفته شده که از دانش و آگاهی ناگزیریم تا بتوانیم برتری خرد را آشکار بداریم. آنگاه از دو گونه خرد یکی طبیعی دیگری شنیدنی و به دست آوردنی یادکرد و در اینجا بیتی از امیرمؤمنان علی (ع) آورده، همان که مشکویهٔ رازی از او دانسته است. او باز گفته است که تو در پایان خواهی دریافت که راهنمایت بر تو ستم کرد و راه رهائی نداری جز اینکه خودکام باشی و خود بیندیشی و در اینجا بیتی می‌آورد بدین گونه:

«خذ ما تراه و دع شیئا سمعت به فی طلعة الشمس مایغنیک من زحل»

که باید دیده‌ها را گرفت نه شنیده‌ها، چه فروغ خورشید خرد ما را از پرتو ستارگان دیگر بی‌نیاز می‌سازد.

آنگاه سخنی می‌آورد که تنها از ابن‌سینا و دکارت می‌شنویم: «و لو لم یکن مجاری هذه الکلمات الا ما یشکک فی اعتقادک الموروث لتنتدب للطلب، فناهیک نفعا، اذ الشکوک هی‌الموصلة الی الحق. فمن لم یشک لم یبصر، و من لم یبصر لم ینظر، و من ینظر بقی فی‌العمی و الضلال. نعوذ باللّه من ذلک». این دفتر را با این سخنان بسیار ارزنده به پایان می‌برد که وبری خوارزمی در شرح نهج‌البلاغة (بیهقی ۶۶ ر، کیدری ص ۵۷۳) گویا از وی گرفته باشد. و اگر از او باشد دگرگونی ژرفی را در اندیشهٔ او نشان

خواهد داد. دفتری که بیشتر این دگرگونی را می‌رساند همان فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة است که در آن (ص ۶۷ و ۶۸ و ۷۸) از القسطاس المستقیم و محک النظر و گویا هم المضنون یاد شده است و در المنقذ (ص ۲۴ چاپ فرید جبر) و المستقصی (۱۱۷:۱) و شفاء قاضی عیاض از آن یاد می‌گردد. ترجمهٔ آلمانی دارد و گزیدهٔ اسپانیایی، چندین بار چاپ شده [از جمله] یکی در الجواهر الغوالی در ۱۳۴۳ (ص ۴۹-۸۹) (بوئیژ و بدوی ۴۳؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲؛ گلدزیهر در دیباچهٔ فضایح الباطنیّة ۲۷/۳).

غزالی در این دفتر (ص ۷۸) شیفتگی خود را به منطق خوب نشان می‌دهد و می‌گوید که گزارش شناخت شرایط برهان را چندین مجلّد کتاب می‌باید و آنچه من در قسطاس و محک آوردم نمونه‌ای بیش نیست و بیشتر فقیهان روزگار ما از یاد کردن آن ناتوانند. او در این دفتر مانا با فیلسوفان آشتی گونه‌ای کرده است. چه او در آن (فصل ۳-۵) از پنج گونه هستی: ذاتی، حسی، خیالی، عقلی، شبهی یاد می‌کند و در اعتقادات دینی گذشت و آسانگیری نشان می‌دهد و کار تکفیر را دشوار می‌بیند و می‌گوید که خوب است دربارهٔ آن خاموش ماند، چه بهشت ویژهٔ گروه کوچکی نیست. و در اعتقادات یکی از آن هستی‌ها بسنده است. او کار را به جایی می‌رساند که ابن‌رشد از او در شگفت می‌افتد و دو دفتر فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال و الکشف عن مناهج الادلة و عقاید الملة و تعریف ما وقع فیها بحسب التأویل من الشبه المزیفة و البدع المضلة می‌نویسد (رنان ۷۲ و ۳۴۳ و ۳۴۶ و ۳۵۱) و از ابوالمعالی جوینی و نظامیّهٔ او و از ابوحامد غزالی خرده می‌گیرد و می‌گوید که چنین تأویلاتی در شرع نارواست. او می‌گوید که غزالی در جواهر القرآن گفته است که من در تهافت الفلاسفة سخنان جدلی آورده‌ام و آنچه درست است در المضنون به علی غیر اهله یاد کرده‌ام.

صدرای شیرازی هم در المبدء و المعاد (۴۰۲ و ۴۲۳ چاپ ۱۳۵۴)

همین سخن او را دربارهٔ پنج هستی و گفتار غیاث الدّین منصور دشتکی در مرآة الحقایق و مجلی الدقایق را می‌آورد که در آن می‌گوید: غزالی با این سخن در تأویل را باز می‌کند پس چرا در تکفیر فیلسوفان اصرار داشته و در رسالهٔ منقذ گفته است که باید فارابی و ابن‌سینا را بی‌دین خواند با اینکه آنها تا این اندازه روش تأویل پیش نگرفته‌اند.

آنگاه صدرا می‌گوید که تکفیر غزالی یا برای مصلحت دینی است و یا از روی تقیه است و یا اینکه در آغاز چنین کرده و سپس پشیمان شده و از آن برگشته است.

مانا ابن‌رشد آن دو دفتر را در خرده‌گیری از غزالی و استادش ابوالمعالی جوینی ساخته است.

او در فصل المقال ساختهٔ ۵۷۵ (چاپ لیدن ۱۹۵۹) از جوینی و غزالی و ابونصر فارابی و ابن‌سینا و از تهافت الفلاسفة و فیصل التفرقة و احیاء (ص ۸-۱۰، ۱۵، ۱۷، ۱۹) و در الکشف (چاپ بی‌تاریخ مطبعهٔ رحمانیهٔ مصر همراه با فصل المقال) از فصل المقال خود و نظامیّهٔ جوینی و از جواهر القرآن و تهافت الفلاسفة و المضنون و المنقذ و کمیاء السعادة (ص ۴۰، ۴۲، ۵۲، ۷۲) یاد می‌کند.

چنان‌که ابن‌ابی‌اصبیعه و ذهبی نوشته‌اند (رنان ص ۷۲ و ۳۴۳ و ۳۴۶ و ۳۵۲) ابن‌رشد را مقالة فی ان مایعتقده المشاؤن و ما یعتقده و المتکلمون من اهل ملتنا فی کیفیة وجود العالمین متقارب المعنی است که آن هم خرده‌گیری گونه‌ای است از غزالی. پیش از او ابن‌سوار بغدادی مقالتی ساخته است در اینکه دلیل یحیی نحوی بر حدوث عالم از دلیل متکلّمان برتر است (الافلاطونیة المحدثة بدوی ۲۴۳). همو را رساله‌ای است در آشتی میان ترسایی و فلسفه (شهرزوری ۲:۱۱).

با این گرایش‌های اسلامی ابن‌رشد نمی‌دانم چرا اسکولائی‌های لاتینی داستان دفتر نهانی سه فریبکار (الدجالون الثلاث Trois Imposteur)

را پیش آورده‌اند، دفتری که هیچ گاه دیده نشده و هرگز هم یافت نشده است یا به گفتهٔ آمیخته با نیش‌خند رنان (ص ۲۳۱، ص ۳۰۶ ترجمهٔ عربی) مرسن Mersenne آن را دیده است ولی به عربی (!!). گویا آنان چون دیده‌اند که متکلّمان اسلامی مانند ابوالعلاء معرّی در شعر خود و عبدالجبار همدانی در مغنی و عامری نیشابوری در الاعلام بمناقب الاسلام آزادانه از آیین‌های یهود و ترسا و اسلام سخن می‌دارند و آنها را با هم می‌سنجند و به نوشتهٔ رنان (۲۲۸، ترجمه ۳۰۳) دانشمندی چون خضری فیلسوفان را با متکلّمان سه دین یهود و نصارا و اسلام به گفتگو وامی‌دارد، این داستان را ساخته و چنان نگارشی را به ابن‌رشد بسته‌اند با اینکه البرتوس بزرگ و توماس قدیس از آن یاد نکرده‌اند. شاید این گونه داستان در ۱۳۰۰م بر سر زبان‌ها رفت و متکلّمان مسیحی آنچه نمی‌شایست دربارهٔ ابن‌رشد گفته‌اند.

(سرگذشت ابن‌رشد و اندیشهٔ او از ارنست رنان ص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۳۱۳؛ ترجمهٔ عادل زعیتر ص ۲۲۸، ۲۲۹، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۲۰).

غزالی و اسماعیلیّه

فرهاد دفتری

اسماعیلیّه که پس از اثنی عشریّه مهم‌ترین فرقهٔ شیعه به شمار می‌آید در طول دوازده قرن حیات خود اغلب به عنوان یک اقلّیت مذهبی افراطی مورد آزار و حملهٔ سلسله‌های مختلف و حکّام جهان اسلام واقع شده است. تنها در دورهٔ خلافت فاطمیان بود که اسماعیلیّه مذهب رسمی یک دولت مقتدر گردید و اسماعیلیان از آزادی مذهبی برخوردار شدند. مهم‌ترین دشمنان اسماعیلیان در اوج قدرتشان، خلفای عبّاسی و سلاطین سلجوقی سنّی مذهب بوده‌اند که مستقیماً و یا توسط امرای دست نشاندهٔ خود با اعضای فرقه به مقابله و ستیز می‌پرداختند و علمای اهل تسنّن را وادار به تدوین رساله‌های ضدّ اسماعیلی می‌نمودند. این نوع مکتوبات تا چند دههٔ اخیر، که متون اصیل اسماعیلی هنوز در دسترس محققین قرار نگرفته بود، همچنان منابع اصلی برای تحقیقات اسماعیلی بود و بر اساس آنها مؤلّفین قرون وسطی و مستشرقین عصر جدید، تاریخ و تفکّر اسماعیلیّه را مورد قضاوت‌های خصمانه قرار می‌دادند. ابوحامد محمّد

غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ هـ ق / ۱۰۵۸ ـ ۱۱۱۱ م) از برجسته‌ترین متفکرین و فقهای اهل سنّت و جماعت است که از طریق قلم به مخالفت با اسماعیلیّه برخاسته و رسائلی در ردّ عقاید آنها به رشتهٔ تحریر در آورده است. پیش از آنکه موضع ضدّ اسماعیلی غزالی را مورد بررسی قرار دهیم، بجاست که ابتدا به توصیف نکاتی دربارهٔ اسماعیلیّه و شرایطی که دنیای تسنّن را به مخالفت با اسماعیلیان برانگیخت، بپردازیم.

چگونگی ظهور اسماعیلیان و اوّلین قرن تاریخ آنها هنوز به طور دقیق شناخته نیست و با توجه به اینکه تقریباً هیچ‌گونه منابع قابل اطمینانی از آن دوره به جا نمانده است به نظر می‌رسد که محقّقین هرگز نتوانند این نکات مبهم را برطرف سازند. خود اسماعیلیان نخستین، که در بدو تأسیس خلافت عبّاسیان می‌زیسته‌اند، ظاهراً عقایدشان را بیشتر به طریق شفاهی ترویج می‌کردند و علاقه‌ای به تاریخ‌نگاری و یا تدوین کتب عقیدتی نداشتند و این خود تا حدود زیادی برای مصون ماندن از آزار عمّال عبّاسی بوده است. قدیمی‌ترین مأخذ موجود دربارهٔ ظهور اسماعیلیّه در حقیقت همان کتب فرق شیعه تألیف حسن بن موسی نوبختی و سعد بن عبداللّه قمی است که در اواخر قرن سوّم هجری تدوین یافته و در قرن حاضر چاپ و منتشر شده است. بر اساس این منابع، پس از وفات امام جعفر صادق(ع) در سال ۱۴۶ هـق / ۷۶۵ م گروهی از پیروان آن حضرت که مواضع افراطی ـ انقلابی اختیار کرده بودند از سایر شیعیان امامیّه جدا شدند و زندگی مستقلی را با نام مبارکیه آغاز نمودند. مبارکیه که بعداً به اسماعیلیّه تبدیل نام یافتند، همچنان به فرزند ارشد امام صادق(ع)، اسماعیل‌بن جعفر، و فرزند وی محمّد بن اسماعیل وفادار ماندند و امامت را حقّ آنها می‌دانستند. اسماعیل که با غُلات شیعه و به خصوص با خَطّابیه همکاری و همفکری داشت، اوّلین منتخب پدر بزرگوارش برای جانشینی وی بود، ولی چند سال پیش از پدر، در عهد

خلافت منصور عبّاسی، درگذشته بود. پس از رحلت امام صادق (ع)، مبارکیه (اسماعیلیّه) محمّد بن اسماعیل را به امامت خود برگزیدند و حاضر به پیروی از عموی وی، امام موسی کاظم (ع)، که مورد شناخت اکثر شیعیان امامیّه قرار گرفته بود، نشدند. ظاهراً مبارک از اسماء محرمانهٔ اسماعیل بن جعفر بوده،[۱] و اعضای فرقهٔ مبارکیه بعداً توسط مؤلّفین کتب فرق، خاصّه نوبختی و قمی،[۲] به نام اسماعیلیّه خوانده شدند. معاصرین اسماعیلیان نخستین نیز اغلب آنها را با نام‌های قرامطه، باطنیه و یا ملاحده مورد خطاب قرار می‌دادند.

از آنجا که محمّد بن اسماعیل در هیچ‌گونه شورشی بر ضدّ عبّاسیان شرکت نداشت، تواریخ عمومی اسلامی مانند تاریخ طبری از او ذکری نمی‌کنند، ولی نظریّات اسماعیلیّه دربارهٔ زندگی وی در کتاب عیون الاخبار، که تنها اثر جامع تاریخی اسماعیلیان است و در هفت جلد به قلم نوزدهمین داعی شاخهٔ مستعلوی فرقه در یمن، ادریس عماد الدّین (متوفی ۸۷۲ هـ ق / ۱۴۶۸ م)، تدوین یافته، خلاصه شده است.[۳] بر اساس این مأخذ، اندکی پس از رحلت امام جعفر صادق(ع)، محمّد بن اسماعیل از حجاز، محلّ اقامت خانوادگی، به عراق مهاجرت می‌نماید. این مهاجرت سرآغاز «دورهٔ ستر» در تاریخ اسماعیلیان نخستین است که تا هنگام تأسیس خلافت فاطمیان توسط عبیداللّه، یکی از امامان بعدی فرقه، به طول می‌انجامد. محمّد بن اسماعیل از مخفی‌گاه‌های مختلف در

---

۱. رجوع کنید به ابویعقوب السجستانی، کتاب اثبات النبوءات، تصحیح عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م، ص ۱۹۰.

۲. ابی‌محمّد الحسن بن موسی النوبختی، کتاب فرق الشیعه، تصحیح هـ ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م، ص ۵۸؛ سعد بن عبداللّه الاشعری القمی، کتاب المقالات والفرق، تصحیح محمّد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م، صص ۸۰-۸۱.

۳. ادریس عماد الدّین، عیون الاخبار و فنون الآثار، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۹م، ج ۴، صص ۳۵۱ - ۳۵۶.

عراق و ایران مبارکیه را، که مرکز اصلیشان در کوفه بوده، رهبری می‌کرده و در حدود سال ۱۷۹ هق / ۷۹۵ م در زمان خلافت هارون الرشید درگذشته است. بنا بر اشارات نوبختی و قمی، و نیز تاریخ بعدی اسماعیلیّه، ظاهراً پس از محمّد بن اسماعیل، مبارکیه به دو شاخه تقسیم شدند. گروهی کوچک امامت را در نسل محمّد بن اسماعیل ادامه دادند، ولی اکثریّت مبارکیه (اسماعیلیّه) مرگ محمّد بن اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت وی به عنوان قائم منتظر باقی ماندند.[۱] برای گروه اخیر الذکر، که بعداً به نام قرامطه معروفیّت یافتند، محمّد بن اسماعیل هفتمین و آخرین امام، امام مهدی، و همچنین هفتمین و آخرین پیغمبر بوده که با ظهورش هفتمین و آخرین دورهٔ تاریخ مقدّس بشریّت شروع می‌گردیده است. به همین سبب، بعداً نام سبعیه، یا هفت امامی، نیز به اسماعیلیان اطلاق گردیده است.

در چند دههٔ بعدی، اسماعیلیان نخستین به طور بسیار مخفیانه به تحکیم موقعیّت خود پرداختند و در نیمهٔ قرن سوّم هجری (نهم میلادی) نهضت اسماعیلیّه ناگهان به صورت قابل توجهی در دنیای اسلام ظاهر گردید. این نهضت انقلابی که در ابتدا به مردمان محروم روستانشین و همچنین قبایل بدوی عرب نوید برچیدن خلافت عبّاسیان ظالم و غاصب و استقرار حکومت عدل و برابری اهل بیت رسول اکرم (ص)، به رهبری محمّد بن اسماعیل، را می‌داد، اکنون مبتنی بر تشکیلات گسترده‌ای از داعیان و دستیاران آنها و نیز یک رهبری مرکزی بود. از این به بعد،

---

۱. النوبختی، فرق الشیعه، ص ۶۱ - ۶۴؛ القمی، المقالات و الفرق، صص ۸۳ - ۸۶؛ نیز رک: جعفربن منصور الیمن، کتاب الکشف، تصحیح ر.ستروطمان، لندن، ۱۹۵۲م، ص ۱۰۴؛
Fragments of the kitābu'r-rushd wa'l-hidāyat, ed. M. Kamil Hussein, in Ismaili Society, Collectanea, vol.1, Leiden, 1948, pp.189 ff.
W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, 2nd. ed., Bombay, 1955, pp.29 ff.

اسماعیلیان که هنوز در انتظار ظهور محمّد بن اسماعیل بودند، عمدتاً با نام قرامطه توجه عبّاسیان و مورّخین را به خود جلب کردند و موفّق شدند که در اندک مدّتی با فعالیّت داعیان زبردست نهضت خود را از جنوب عراق و خوزستان به مناطق دیگری مانند یمن، بحرین، شام، جبال، خراسان، ماوراء النهر، سند و بالاخره سرزمین بربرها در شمال افریقا گسترش دهند. بر اساس روایت رسمی اسماعیلیان، که در دورهٔ خلافت فاطمیان به جریان افتاد، رهبری فرقه در «دورهٔ ستر»، بین محمّد بن اسماعیل و عبیداللّه (اوّلین خلیفهٔ فاطمی)، در دست سه تن (امامان مستور) از اخلاف محمّد بن اسماعیل بوده است.[۱] ولی تحقیقات جدید حاکی از آن است که اسلاف عبیداللّه، یعنی همان رهبران مرکزی اسماعیلیّه، در زمان خود صرفاً به عنوان حجّت یا نمایندهٔ محمّد بن اسماعیل محسوب می‌شده‌اند و ارتقاء مرتبهٔ آنها به مقام امامت فقط پس از اصلاحات عقیدتی عبیداللّه صورت گرفت.[۲] در هر صورت، در آن زمان رهبری مرکزی اسماعیلیّه در شهر سَلَمیه، واقع در شمال سوریه قرار داشت و این رهبران، که حتّی اسماعیلیان عادّی از هویّت آنها مطلع نبودند، به طور مخفیانه و با اسماء مستعار (مانند میمون و سعید) فعالیّت می‌کردند.

در میان داعیان این دوره، حمدان قرمط، از اهالی سواد کوفه، که خود در سال ۲۶۱ هـ ق / ۸۷۴م به کیش اسماعیلی در آمده بود، نقش بسیار مهمّی در گسترش نهضت داشت. حمدان، با کمک دستیار اصلی خود،

---

۱. ادریس، عیون، ج ۴، صص ۲۵۷ ـ ۳۶۷ و ۳۹۰ ـ ۴۰۴؛ نیز رک:

W. Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,* New Series, 16, 1940, pp.63-74.

۲. به خصوص رجوع کنید به:

W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam,* 37, 1961, pp.55 ff.

عبدان، اسماعیلیّه را به سرعت در آبادی‌های اطراف کوفه و دیگر نقاط جنوب عراق ترویج کرد و اسماعیلیان آن نواحی به زودی تحت نام قرامطه، مشتق از اسم اوّلین پیشوای محلّی خود، تشکل و شهرت یافتند. حمدان به زودی پایگاه‌های دیگری در اطراف خلیج فارس به دست آورد؛ وی ابوسعید حسن بن بهرام جنابی را برای آغاز دعوت به جنوب ایران گسیل داشت. در یمن نیز دعوت اسماعیلی توسط ابن‌الفضل و ابن حوشب (منصور الیمن)، فرستادگان رهبری مرکزی فرقه، بنیانگذاری شد. این دو داعی از سال ۲۶۸ هـ ق / ۸۸۱م فعالیّت تبلیغاتی خود را در مناطق کوهستانی یمن و در میان قبائل آنجا شروع کردند و تا سال ۲۹۳ هـ ق / ۹۰۵م تقریباً تمامی آن دیار را تحت نفوذ خود درآوردند.[۱] در همین حال، ابوسعید جنابی از طرف حمدان مأموریت یافت که برای افتتاح دعوت اسماعیلی به سواحل شرقی شبه جزیرهٔ عربستان (بحرین آن زمان) برود. وی در اندک زمان بر اعراب منطقه و همچنین مهاجرین ایرانی مقیم بحرین تسلّط یافت و بالاخره موفّق شد که در سال ۲۶۸ هـ ق / ۸۹۹ م دولت نیرومندی با مذهب اسماعیلی در بحرین به وجود آورد. این دولت که در حدود دو قرن دوام یافت، بعداً برای چندین دهه دشمن سرسختی برای عبّاسیان سنّی و فاطمیان شیعی گردید. بدنامی کلّی اسماعیلیّه در جهان اسلام به میزان قابل توجهی به سبب فجایعی است که قرمطیان بحرین در قرن چهارم هجری مرتکب شدند که از آن میان می‌توان از حملهٔ آنها به مکّهٔ معظّمه و قتل‌عام حجّاج و ربودن حجرالاسود در سال ۳۱۷ هـ ق / ۹۳۰م نام برد.

دعوت اسماعیلی در نواحی مرکزی و شمال غربی ایران، تحت نظر یک داعی اصلی که در ری مستقر بود، اندکی پس از ترویج دعوت در

---

۱. ابوحنیفه النعمان بن محمّد، رسالة افتتاح الدعوة، تصحیح وداد القاضی، بیروت، ۱۹۷۰م، صص ۳۲-۵۴.

عراق کار خود را شروع کرد و سپس به خراسان و ماوراء النهر نیز بسط یافت. دربارهٔ این گروه‌های ایرانی از اسماعیلیان نخستین، مطالب مختلفی در آثار ابن‌ندیم، رشید الدّین فضل‌اللّه، دیلمی، ابن‌دواداری و مقریزی آمده است، ولی جامع‌ترین شرح در سیاست‌نامهٔ خواجه نظام‌الملک مندرج است.[۱] ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲ هـ ق / ۹۳۴م)، پنجمین داعی ری، از برجسته‌ترین داعیان و متفکّرین اسماعیلی به شمار می‌آید و در نتیجهٔ مساعی او بود که دعوت اسماعیلی به اصفهان، آذربایجان، طبرستان و گرگان نیز گسترش یافت. در خراسان و ماوراء النهر، دعوت رسماً در اواخر قرن سوّم هجری توسط شخصی به نام ابوعبداللّه خادم آغاز شد و داعیان اسماعیلی در آن منطقه موفّق شدند که در اندک مدّتی افراد مهمّی از طبقهٔ حاکمه را به کیش خود در آوردند. یکی از این داعیان حسین بن علی مروروذی بود که خود اشراف‌زاده بود و در تواریخ سامانیان از وی به عنوان یک صاحب منصب با لیاقت یاد شده است. پس از حسین مروروذی، که مرکز دعوت را از نیشابور به مرورود انتقال داد، محمّد بن احمد نسفی (متوفی ۳۳۲ هـ ق / ۹۴۳م) به ریاست دعوت خراسان رسید؛ او که در حقیقت اوّلین فیلسوف اسماعیلی بود موفّق شد که تفکر اسماعیلی را با نوعی از فلسفهٔ نوافلاطونی درهم آمیزد و به نظریّات خاصّی در زمینهٔ جهان‌شناسی دست یابد. نسفی از مرکز فعالیّت خود در بخارا، مذهب اسماعیلی را در بسیاری از بلاد آسیای مرکزی ترویج نمود و با نفوذ در دربار سامانیان توانست امیر سامانی نصربن احمد و بعضی از

---

۱. نظام الملک، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، تصحیح هیوبرت دارک، چاپ ۲، تهران، ۱۳۴۷ ش، صص ۲۸۲ ـ ۲۹۵ و ۲۹۷ ـ ۳۰۵. نیز رک:

S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 23, 1960, pp.56-90.

اطرافیان او را نیز به جرگهٔ پیروان خود درآورد. پس از نسفی، که سرانجام به تحریک علمای سنّی دولت سامانی به قتل رسید، نهضت اسماعیلیّه تحت‌نظر داعیان دیگری مانند ابویعقوب سجستانی همچنان در سرزمین‌های تحت قلمرو سامانیان و غزنویان تداوم یافت.

هم‌زمان با گسترش سریع نفوذ اسماعیلیان نخستین، افتراق مهمّی در نهضت اسماعیلیّه رخ داد. در سال ۲۸۶ هـ‌ق / ۸۹۹م، اندکی پس از آنکه عبیداللّه در سلمیه به رهبری مرکزی فرقه رسیده بود، حمدان قرمط که همچنان ریاست دعوت را در عراق و نواحی مجاور آنجا به عهده داشته، متوجه تغییرات مشکوکی در دستورات کتبی صادره از سلمیه می‌شود. این تغییرات در حقیقت منعکس کنندهٔ اصلاحات مهمّی در عقاید رهبر جدید اسماعیلیّه بود، به طوری که عبیداللّه دیگر در انتظار ظهور محمّد بن اسماعیل نبود و اکنون مدّعی امامت برای خود و اسلافش (رهبران مرکزی نهضت) بود.[1] حمدان و عبدان بی‌درنگ روابط خود را با سلمیه قطع کردند و فعالیّت‌های دعوت را در عراق متوقّف نمودند، ولی به زودی و احتمالاً به دستور عبیداللّه از میان برداشته شدند. ردّ مهدویّت و همچنین انکار امامت محمّد بن اسماعیل توسط عبیداللّه باعث انقسام اسماعیلیان به دو شاخهٔ مخالف یکدیگر گردید. گروهی، که بعداً به نام اسماعیلیان فاطمی معروف شدند و از خلفای فاطمی به عنوان امامان خود پیروی می‌کردند، اصلاحات عقیدتی عبیداللّه را پذیرفتند؛ این گروه به تدریج اصلاحات بیشتری را که به خصوص در دورهٔ خلافت المعزلدین‌اللّه فاطمی (۳۴۱ـ۳۶۵ هـ‌ق / ۹۵۳ـ۹۷۵م) انجام گرفت، قبول کردند. شاخهٔ دیگری از اسماعیلیان نخستین که از این به بعد به نام قرامطه

---

۱. رجوع کنید به توضیحات عبیداللّه در نامه‌اش به اسماعیلیان یمن، مندرج در
H. F. al-Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958.
نیز رک: Madelung, "Das Imamat", pp.65-86.

(به معنی اخصّ کلمه) مشهور شدند، اصلاحات عبیداللّه را باطل دانستند و کماکان به عقاید اوّلیهٔ اسماعیلیّه دربارهٔ مهدویّت محمّد بن اسماعیل وفادار ماندند. این جناح که امامت عبیداللّه و سایر خلفای فاطمی را نیز مردود می‌دانستند عمدتاً شامل قرمطیان عراق و بحرین بودند ولی از همفکری و مساعدت اسماعیلیان جبال در ایران هم برخوردار بودند.

در نتیجهٔ این افتراق و شورش داعی زکرویه‌بن مهرویه و پسرانش، عبیداللّه اجباراً سلمیه را در سال ۲۸۹ هـ ق / ۹۰۲م ترک گفت و سفر طولانی و سرنوشت‌ساز خود را از شام به شمال افریقا آغاز کرد.[۱] وی، پس از ماجراهای گوناگون، عاقبت در سال ۲۹۲ هـ ق / ۹۰۵م به شهر سِجِلماسه در شرق مراکش وارد شد، ولی به زودی در آنجا توسط امیر منطقه که از عمّال عبّاسیان بود، بازداشت شد تا اینکه داعی وفادار وی در شمال افریقا، ابوعبداللّه الشیعی، او را نجات داد و به خلافت رساند. داعی الشیعی که از سال ۲۸۰ هـ.ق / ۸۹۳م دعوت اسماعیلی را در سرزمین بربرهای کُتامه در مغرب آغاز کرده بود، موفّق شده بود با سرعت این بربرها را به کیش اسماعیلی در آورد و از آنها نیروی جنگی قابل توجهی بسازد. بربرهای اسماعیلی به زودی حکومت‌های محلّی و دست نشاندهٔ شمال افریقا را یکی پس از دیگری سرنگون کردند و بالاخره با شکست دادن اغالبه تمام افریقیّه (تونس فعلی) را نیز به تصرّف در آوردند. در پی این پیروزی‌ها، عبیداللّه در ربیع‌الآخر ۲۹۷ هـ ق / ژانویه ۹۱۰م رسماً در مراسم ویژه‌ای در پایتخت اغالبه در افریقیّه و با لقب المهدی بر مسند خلافت جدید التأسیس فاطمیان جلوس کرد. اکنون اسماعیلیان موفّق شده بودند که پس از یک قرن و نیم فعالیّت بالاخره

---

۱. برای شرح مبسوط این سفر رجوع کنید به النعمان، افتتاح الدعوة، صص ۵۴ ـ ۲۵۸ و W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London, 1942, pp.164-231.

رهبر و امام خود را در قسمت دور افتاده‌ای از جهان اسلام، در قلب سرزمین بربرهایی که عمدتاً پیرو مذاهب خوارج و اهل تسنّن بودند، به حکومت برسانند. با شروع خلافت عبیداللّه المهدی (۲۹۷ـ۳۲۲ هـ ق / ۹۱۰ـ۹۳۴م) دورهٔ ستر و امامان مستور نیز در تاریخ اسماعیلیّه به پایان رسید و سپس در «دورهٔ کشف»، امام اسماعیلی به طور علنی و به عنوان خلیفهٔ فاطمی در رأس پیروان خود قرار گرفت.

تأسیس خلافت فاطمیان سرآغاز عصری طلایی در تاریخ و تفکّر اسماعیلیّه است که تا وفات هشتمین خلیفهٔ فاطمی المستنصر باللّه (۴۲۷ـ۴۸۷ هـ ق / ۱۰۳۶ـ۱۰۹۴ م) به طول انجامید. در این دورهٔ اندکی کمتر از دو قرن، اسماعیلیّه مذهب رسمی یک امپراطوری مقتدر بود که ابتدا از افریقیّه و پس از سال ۳۶۲ هـ ق / ۹۷۳م از مصر بر سرزمین‌های گسترده‌ای حکمرانی داشت و رقیب سرسختی برای خلافت عبّاسیان و سلسله‌های متعدّد دیگری به شمار می‌آمد. خلافت فاطمیان به سرعت از مغرب به طرف شرق جهان اسلام توسعه پیدا کرد به طوری که پس از چند دهه تمام شمال افریقا، سیسیل، مصر، سواحل بحر احمر در افریقا، یمن، حجاز، فلسطین و شام را در بر گرفت. در این سرزمین‌ها و همچنین در بلاد اسلامی دیگر که خارج از امپراطوری فاطمی واقع بود، خلیفهٔ فاطمی به عنوان امام اسماعیلیّه مورد اطاعت گروه کثیری از مسلمین بود. در این عصر طلایی، تفکر و ادبیّات اسماعیلی نیز به اوج شکوفایی خود رسید. داعیان و مؤلّفینی دانشمند مانند محمّد بن احمد نسفی، ابوحاتم رازی، ابوحنیفه نعمان‌بن محمّد (قاضی نعمان)، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدّین کرمانی، المؤیّد فی‌الدّین شیرازی، و بالاخره حکیم و شاعر معروف ناصرخسرو، که با مکاتب مختلف فلسفی زمان خود و ادیان گذشته آشنایی کامل داشتند، به بسط و تکمیل تفکّر اسماعیلی پرداختند و رسائل مهمّی در زمینه‌های کلام و فلسفه و فقه اسماعیلی تدوین

نمودند. فاطمیان به طور کلّی به ترویج علم و هنر و صنعت و تجارت علاقه داشتند و پایتخت نوبنیاد خود قاهره را به مرکز زنده‌ای برای این فعالیّت‌ها و رقیبی مهم برای بغداد عبّاسی تبدیل کردند.

مرزهای شرقی خلافت فاطمیان هیچ وقت از شام فراتر نرفت و در نتیجه خلفای فاطمی علی‌رغم کوشش‌های متعدّد موفّق به برچیدن خلافت عبّاسیان و یا حکومت‌های آل‌بویه و سلجوقیان نگردیدند. ولی پس از تأسیس خلافت فاطمیان، دعوت اسماعیلی در بلاد مختلف همچنان ادامه یافت، زیرا فاطمیان همواره امید داشتند بتوانند حاکمیّت خود را در تمام جهان اسلام مستقر نمایند؛ به همین جهت بود که آنها دعوت خود را «الدّعوة الهادیة» نام نهاده بودند. اسماعیلیان فاطمی سازمان و سلسله مراتب پیچیده‌ای برای این دعوت به وجود آورده بودند که حدود دین نام داشت، ولی اطلاعات زیادی از جزئیّات آن در دست نیست. در هر صورت ریاست عالی این تشکیلات با شخص امام و پس از او با داعی‌الدّعاة بود، که باب نیز نامیده می‌شد، و اغلب مقام قاضی‌القضاة را نیز در اختیار داشت. داعیان و اسماعیلیان عادّی در مدارس مختلف، به خصوص در دارالحکمهٔ قاهره که در سال ۳۹۵ هق / ۱۰۰۵م توسط الحاکم فاطمی بنا شده بود، تعلیم می‌یافتند. داوطلبان داعی‌گری فقط پس از سالیان دراز و طی مراحل اوّلیهٔ تعلیم اجازه داشتند در مجالس درس داعی‌الدّعاة و داعیان طراز اوّل در زمینه‌های کلام و فلسفهٔ اسماعیلی شرکت نمایند. داعیان پس از تکمیل مدارج تحصیلی، به نقاط مختلف جهان اسلام، که به دوازده منطقه یا به اصطلاح اسماعیلی «جزیره» منقسم شده بود، گسیل می‌گردیدند و در هر منطقه تحت نظر یک داعی اصلی یا حجّت به تبلیغ عقاید اسماعیلیّه می‌پرداختند. فاطمیان موفّق شدند که، از طریق دعوت اسماعیلی و شبکهٔ آن، نفوذ سیاسی ـ مذهبی خود را تا آسیای مرکزی و هندوستان گسترش دهند و بدین سبب آنها همواره

رقبای سرسختی برای عبّاسیان یا سلسله‌های دیگری که قدرت واقعی را در سرزمین‌های شرقی دنیای اسلام در دست داشتند محسوب می‌شدند.

موفقیّت دعوت اسماعیلیان فاطمی به خصوص در دورهٔ طولانی خلافت المستنصر باللّه و در عراق و ایران قابل توجه بوده است. در همان دوره، اکثر گروه‌های قرمطی خارج از بحرین نیز که هنوز از بین نرفته بودند، به جرگهٔ اسماعیلیان فاطمی پیوستند. برجسته‌ترین داعی آن زمان المؤیّد فی‌الدّین هبة اللّه شیرازی بود که ابتدا در فارس فعّالیت داشت و مقام والایی در دربار آل بویه کسب کرده بود. وی بالاخره مجبور به ترک شیراز شد و در سال ۴۹۳ هـق / ۱۰۴۷ م به قاهره رفت و سپس در سال ۴۵۳ هـق / ۱۰۶۱ م به مقام داعی‌الدّعاة رسید؛ وی این سمت را تا هنگام وفاتش در ۴۷۰ هـق / ۱۰۷۸ م حفظ کرد. المؤیّد از قاهره فعالیّت داعیان فاطمی، از جمله ناصرخسرو، را در بلاد مختلف تحت نظر داشت. در همان زمان، هنگامی که سلجوقیان سنّی پایه‌های حکومت خود را استوار می‌نمودند و نفوذشان را از ایران تا شام و دیگر مناطق همجوار امپراطوری فاطمی گسترش می‌دادند، دعوت فاطمی در عراق از موفقیّت خاصّی برخوردار گردید. ابوالحارث ارسلان بساسیری، که ابتدا غلامی ترک بود و سپس امیری مقتدر در عراق شد، از هرج و مرج آخرین سال‌های حکومت آل بویه در عراق استفاده کرد و بصره و چند شهر دیگر را تحت سلطهٔ خود در آورد. بساسیری که به تشیّع گرایش داشت، سپس دست همکاری به سوی المستنصر فاطمی درازکرد و از او کمک خواست تا بغداد راکه توسط سلجوقیان فتح شده بود، به نام خلیفهٔ فاطمی تسخیر کند. المستنصر به این درخواست جواب مثبت داد و داعی‌المؤیّد را با تجهیزات لازم به شام و عراق فرستاد. اکنون روشن شده است که نقش المؤیّد در ایجاد بلواهای متعدّد در عراق، جلب حمایت امرای شیعی مذهب آن دیار و همچنین برنامه‌ریزی و رهبری عملیات نظامی بساسیری

نقشی اساسی بوده است.[1] بر اثر عملیات هماهنگ المؤیّد و بساسیری، در سال ۴۴۸ هـ ق / ۱۰۵۶ م خطبه‌های نماز در شهرهای موصل، واسط ، و کوفه به نام المستنصر فاطمی خوانده شد و در همان سال بساسیری سلجوقیان را در عراق شکست داد و بالاخره در ذوالقعدهٔ ۴۵۰ هـ ق / دسامبر ۱۰۵۸ م وارد بغداد شد و خلیفهٔ عبّاسی القائم (۴۲۲ - ۴۶۷ هـ ق / ۱۰۳۱ - ۱۰۷۵ م) را به اسارت در آورد و خطبه را در پایتخت عبّاسی به نام فاطمیان قرائت نمود. هرچند بساسیری در حدود یک سال بعد از طغرل سلجوقی شکست خورد و به قتل رسید، پیروزی کوتاه وی و استقرار حاکمیّت فاطمیان در بغداد و شهرهای دیگر عراق زنگ خطری بسیار جدّی برای عبّاسیان و سلجوقیان سنّی مذهب بود. در این حال، نفوذ اسماعیلیان فاطمی در ایران نیز به سرعت گسترش می‌یافت و اسماعیلیان آن سرزمین که امامت المستنصر را پذیرفته بودند، به زودی توانستند تحت رهبری داعی عبدالملک بن عطّاش و سپس حسن صبّاح (متوفی ۵۱۸ هـ ق / ۱۱۲۴ م) متّحد شوند و دولت نیرومندی در قلب قلمرو سلجوقیان بنیان گذارند. حسن صبّاح که خود در سال ۴۶۹ هـ ق / ۱۰۷۶ م به مصر رفته بود، در سال ۴۸۳ هـ ق / ۱۰۹۰ م قلعهٔ الموت را به تصرّف در آورد و از آنجا مبارزهٔ علنی خود را با سلجوقیان آغاز کرد. او اهمیّت خاصّی برای پیروی از تعلیم امام اسماعیلی قائل بود و نظریّات خود را در این زمینه در رساله‌ای که مفقود شده است، تشریح نموده بوده است. این وقایع و شروع حیات جدید اسماعیلیّه در ایران مقارن بود با دوران سلطنت آلپ ارسلان و ملکشاه سلجوقی که از خدمات وزیر با کفایت و دانشمندی چون نظام‌الملک برخوردار بودند.

---

۱. این مطالب در سرگذشت المؤیّد به قلم خودش به طور مشروح آمده است، رک: المؤیّد فی‌الدّین الشیرازی، سیرة المؤیّد فی‌الدّین داعی الدّعاة، ترجمة حیاته بقلمه، تصحیح محمّد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹ م .

در هر صورت اهمیّت اسماعیلیان فاطمی بیشتر به سبب نقش آنها در پیشبرد تفکّر و فرهنگ اسلامی بوده و بدین سبب است که مستشرق فقید ماسینیون (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲) قرن چهارم هجری را «قرن اسماعیلی» دنیای اسلام نامیده است.[1] اسماعیلیان فاطمی اعتقادات خود را در همان قالب فکری که توسط اسماعیلیان نخستین طرح شده بود، بیان می‌کردند. آنها همچنان به وجوه تمایز میان ظاهر و باطن احکام شرعی و مکتوبات مقدّس معتقد بودند، ولی برخلاف اسلاف خود تعادل بیشتری بین این دو جنبه برقرار کردند و صرفاً تأکید بر باطن نداشتند. فقط از طریق تعلیم امام و روش تأویل بود که اسماعیلیان می‌توانستند به حقایق مکتوم در باطن دین برسند، حقایقی که به عقیدهٔ آنها همیشه دور از دسترس عوام و غیراسماعیلیان بوده است. این حقایق باطنی که تشکیل دهندهٔ یک نظام عرفانی در قالب تفکّر شیعی بود، عمدتاً نظریّه‌های خاصّ اسماعیلیّه را در مورد تاریخ ادواری بشریّت، آفرینش و جهان‌شناسی دربرمی‌گرفت. این نظریّات، که در آثار متعدّد داعیان دانشمند تدوین یافته است، از جهت تکامل فلسفهٔ اسلامی و به خصوص عرفان و تفکّر شیعی اهمیّت بسیار دارد. اسماعیلیان فاطمی بینش ادواری اسماعیلیان نخستین را دربارهٔ تاریخ مقدّس بشریّت حفظ نمودند؛ ولی آنها با توجه به اعتقاد خود به تداوم امامت بعد از محمّد بن اسماعیل، تغییراتی در این بینش وارد نمودند، به خصوص در مورد دور ششم تاریخ (یعنی دور اسلام) که طول زمان آن مدام تمدید می‌گردید. بعد از خلافت المعز، اسماعیلیان فاطمی نیز، مانند قرمطیان، همچنان در انتظار ظهور مهدی از اخلاف فاطمیان بودند که قرار بود دور هفتم یعنی آخرین دور تاریخ را آغاز و نقش قائم قیامت را ایفا نماید. از طرف دیگر، اسماعیلیان فاطمی جهان‌شناسی

---

1. L. Massignon, "Mutanabbi, devant le Siècle ismaélien de l'Islam", in *AlMutanabbi: Recueil publié á l'occasion de son millénaire,* Beyrouth, 1936, p.1.

جدیدی را جایگزین جهان‌شناسی اوّلیهٔ اسماعیلیان کردند. این جهان‌شناسی که حاصل تلفیقی از فلسفهٔ نوافلاطونی و اعتقادات اسلامی ـ اسماعیلی بود، ابتدا توسط داعی نسفی تدوین گردیده و در دسترس اسماعیلیان ایران قرار گرفته بود. این جهان‌شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی بعداً توسط ابوحاتم رازی و به خصوص ابویعقوب السجستانی تکامل یافت و در خلافت المعز فاطمی، در اواسط قرن چهارم هجری، رسماً مورد قبول اسماعیلیان فاطمی قرار گرفت. با توجه به اینکه کتاب محصول، اثر اصلی نسفی در این زمینه مفقود گردیده و از ابوحاتم نیز فقط کتاب اصلاح در این مورد باقی مانده است، جهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلیان را می‌توان عمدتاً از طریق آثار داعی‌السجستانی مورد مطالعه قرار داد.[۱] لازم به تذکر است که جهان‌شناسی مشابهی از نوع نوافلاطونی در رسائل معروف اخوان‌الصفاء نیز یافت می‌شود. این رسائل در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری و ظاهراً توسط چندتن دانشمند اسماعیلی ـ قرمطی که از خلفای فاطمی پیروی نمی‌کردند، در بصره تدوین یافته بوده است. اختلافاتی نیز میان نظریّات نسفی، ابوحاتم والسجستانی وجود داشته که بعداً مورد تحلیل و قضاوت داعی کرمانی قرار گرفت.[۲] کرمانی خود جهان‌شناسی نوافلاطونی دیگری را ارائه می‌دهد که حاکی از آشنایی دقیق وی با حکمت یونانی و تفکّر فلاسفهٔ اسلامی، به خصوص فارابی و ابن‌سیناست. نظریّات کرمانی در این مورد و مسائل فلسفی مرتبط با آن در کتاب راحة العقل وی که در سال ۴۱۱ هجری به پایان رسیده و یکی از

---

۱. در میان آثار متعدّد ابویعقوب السجستانی، رجوع کنید به کشف المحجوب، تصحیح هانری کربن، تهران ـ پاریس، ۱۹۴۹م؛ کتاب الینابیع، در ایران ویمن، یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی، تصحیح هانری کربن، تهران ـ پاریس، ۱۹۶۱م؛ کتاب اثبات النبوءات و کتاب الافتخار، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰م.

۲. حمید الدّین الکرمانی، کتاب الریاض، تصحیح عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م، نیز رک:
Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, pp.87-122.

مهم‌ترین و جامع‌ترین آثار باطنی اسماعیلیّه است، آمده است.[1]

با درگذشت المستنصر باللّه فاطمی در سال ۴۸۷ هـ ق / ۱۰۹۴ م، افتراق مهم دیگری در نهضت اسماعیلیّه به وقوع پیوست که برای آیندهٔ نهضت بسیار سرنوشت‌ساز بود. اسماعیلیان فاطمی بر سر جانشینی المستنصر اختلاف پیدا کردند و به دو شاخهٔ مستعلویّه و نزاریّه تقسیم شدند و این تفرقه سبب تضعیف نهضت اسماعیلی شد. اسماعیلیان مصر، یمن، هند و پاره‌ای نقاط دیگر امامت مستعلی، یکی از فرزندان المستنصر، را که با حمایت وزیر فاطمی و منسوبش افضل به قدرت رسیده بود، پذیرفتند. ولی اسماعیلیان ایران تحت ریاست حسن صبّاح از امامت نزار، فرزند ارشد المستنصر که نصّ پدر را داشت ولی از خلافت محروم شده بود، طرفداری کردند و روابط خود را با اسماعیلیان مستعلوی قطع نمودند. اسماعیلیان نزاری در اصل دعوت جدیدی را پایه‌گذاری نمودند و در عقاید خود تغییراتی وارد کردند، حال آنکه مستعلویان ادامه دهندهٔ تفکّر اسماعیلیان فاطمی گردیدند. دولت نزاریان که قلاع کوهستانی بیشماری را از شام تا خراسان در اختیار داشت، دشمن نیرومندی برای سلجوقیان سنّی و مستعلویان شیعی گردید و بساط حکمرانی آن عاقبت در مقابل تهاجم لشگریان مغول در سال ۶۵۴ هـ ق / ۱۲۵۶ م برچیده شد. مستعلویان نیز پس از مدّتی حکومت در مصر، مقرّ دعوت خود را به یمن و شبه جزیرهٔ هند منتقل نمودند.

در چنین شرایطی، اسماعیلیان از اوّلین قرن حیات مستقل خود مورد حملهٔ شمشیر و یا قلم دشمنان بیشمار قرار گرفتند. در زمینهٔ تألیفات ضدّ اسماعیلی، فضل‌بن شاذان، عالم مشهور امامی که در نیشابور می‌زیسته و

---

۱. حمید الدّین الکرمانی، راحة‌العقل، تصحیح محمّد کامل حسین و محمّد مصطفی حلمی، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ این کتاب توسط محقّق فقید اسماعیلی مصطفی غالب نیز تصحیح شده است، بیروت، ۱۹۶۷ م.

در سال ۲۶۰ هجری درگذشته است، ظاهراً اوّلین مؤلّفی است که کتابی تحت عنوان الردّعلی القرامطة نوشته است. ولی در میان این نوع آثار جدلی، قدیمی‌ترین و معروف‌ترین آن به قلم ابوعبداللّه محمّد بن علی بن رزام بوده که در نیمهٔ اوّل قرن چهارم هجری در کوفه می‌زیست و در رساله‌ای بحث‌انگیز اوّلین‌بار نسب علوی خلفای فاطمی را مردود شناخت و آنها را به بی‌دینی و شیادی متّهم ساخت. این رساله که مملو از مطالب مختلف بر ضدّ اسماعیلیّه بوده و اصل آن مفقود شده است، بعداً مورد استفادهٔ یکی دیگر از دشمنان اسماعیلیّه به نام ابوالحسین محمّد بن علی، مشهور به شریف اخومحسن، قرار گرفت. اخومحسن که در شام می‌زیست و در آنجا در سال ۳۷۵ هق / ۹۸۵م وفات یافت، شخصاً ادّعای علوی بودن داشته و خود را از اخلاف محمّد بن اسماعیل بن جعفر می‌دانسته است. وی کتاب مبسوطی در ردّ اسماعیلیّه نوشته که آن نیز به جا نمانده است، ولی قسمت‌هایی از روایات مغرضانهٔ ابن‌رزام ـ اخومحسن در تواریخ معروف نویری (متوفی ۷۳۲ هق / ۱۳۳۲ م)، ابن‌دواداری (نیمهٔ اوّل قرن هشتم هق / چهاردهم م) و مقریزی (متوفی ۸۴۵ هق / ۱۴۴۲ م) نقل شده است.[۱] رساله‌های خصمانهٔ ابن‌رزام و اخومحسن به عنوان مهم‌ترین منابع دربارهٔ اسماعیلیّه همچنان مورد استفادهٔ مورّخین و متفکّرین

---

۱. قسمت مورد بحث در نهایت الارب، تألیف احمد بن عبدالوهاب النویری هنوز به چاپ نرسیده ولی ترجمهٔ فرانسوی آن را می‌توان در اثر مهم زیر یافت:

A. I. Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes,* Paris, 1838, vol.1, introduction, pp.74-171, 184-238, 438 ff.

برای دو مأخذ دیگر رک: ابوبکر عبداللّه الدواداری، کنز الدّر و جامع الغرر، الجزء السادس، الدرة المضیة فی اخبار الدولة الفاطمیة، تصحیح صلاح الدّین المنجد، قاهره، ۱۹۶۱ م ، صص ۶ و بعد، ۲۷ـ۲۱ و ۴۴ـ۱۵۶ ؛ تقی الدّین احمد بن علی المقریزی، اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء، تصحیح جمال الدّین الشیال، قاهره، ۱۹۶۷ م ، ج ۱ ، صص ۲۲ـ۲۹ و ۱۵۱ـ۲۰۱ ، و نیز المقریزی، کتاب المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار، بولاق، ۱۲۷۰ ق ، ج ۱، صص ۳۹۱ ـ ۳۹۷.

غیراسماعیلی قرار داشته است.[۱] از بین رفتن کتابخانه‌های فاطمی در مصر و کتابخانهٔ معروف نزاریان در الموت نیز به ترویج قضاوت‌های نادرست بعدی دربارهٔ اسماعیلیان کمک کرده است. فقط با کشف مجدّد کتب اسماعیلی و انتشار بعضی از آنها در چند دههٔ اخیر بوده است که اکنون تصویر دیگر و واقع‌بینانه‌تری از اسماعیلیّه به دست آمده است.

خلفای عبّاسی نیز از ابتدا، مستقیماً یا توسط متحدّین خود، از طرق مختلف با اسماعیلیان به دشمنی برخاستند. آنها به خصوص از موفقیّت دعوت اسماعیلی در مناطق تحت حکومت خود بیمناک بودند. القادر (۳۸۱ - ۴۲۲ هـ ق / ۹۹۱ - ۱۰۳۱ م) اوّلین خلیفهٔ عبّاسی بود که رسماً از طریق غیرنظامی نیز با اسماعیلیان به مبارزه برخاست. وی تنی چند از علمای سنّی و شیعی را در سال ۴۰۲ هـ ق / ۱۰۱۱ م در بغداد گرد آورد و آنها را برآن داشت تا بیانیه‌ای در ردّ نسب علوی خلیفهٔ فاطمی وقت، الحاکم بامرالله (۳۸۶ - ۴۱۱ هـ ق / ۹۹۶ - ۱۰۲۱ م)، و اسلاف وی تهیه و صادر نمایند. این سند که منعکس کنندهٔ قسمت‌هایی از روایات ضدّ اسماعیلی ابن‌رزام ـ اخومحسن نیز بود، در مساجد سرتاسر سرزمین‌های عبّاسی قرائت گردید.[۲] مضافاً، القادر عبّاسی اوّلین‌بار از علمایی مانند علی‌بن سعید اسطخری معتزلی (متوفی ۴۰۴ هـ ق / ۱۰۱۳ م)، خواست تا

---

۱. این منابع مورد استفادهٔ عبدالقاهر بن طاهر البغدادی نیز بوده است، رجوع کنید به فصل باطنیّهٔ وی در الفرق بین الفرق، تصحیح محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴ م، صص ۲۸۱ - ۳۱۲.

۲. برای متن این بیانیه و تهیه‌کنندگان آن، رجوع کنید به ابن‌الجوزی، المنتظم، تصحیح ف. کرنکو، حیدرآباد، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ ق، ج ۷، ص ۲۵۵؛ عطا ملک جوینی، کتاب تاریخ جهانگشای، تصحیح محمّد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷ م، ج ۳، صص ۱۷۴-۱۷۷؛ المقریزی، اتعاظ، ج ۱، صص ۴۳-۴۴، و ابوالمحاسن یوسف بن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۴۸-۱۳۴۹ ق، ج ۴، صص ۲۲۹-۲۳۱؛ نیز رک:
P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs,* London, 1934, pp.16-29.

رساله‌هایی در ابطال عقاید اسماعیلیان تألیف نمایند. علی‌رغم این اقدامات و حملات نظامی بر ضدّ فاطمیان، که از جانب عبّاسیان و آل‌بویه و امرای دست نشاندهٔ آنها و همچنین از جانب قرمطیان بحرین صورت می‌گرفت، دعوت اسماعیلیان فاطمی همچنان در سرزمین‌های شرقی عالم اسلام فعّال بود و گسترش می‌یافت.

موفقیّت دعوت اسماعیلیان در خلافت المستنصر باللّه فاطمی موج جدیدی از مخالفت اهل تسنّن، به رهبری عبّاسیان و سلجوقیان، بر ضدّ اسماعیلیّه برانگیخت. در سال ۴۴۴ هـ ق / ۱۰۵۲ م، القائم عبّاسی گروهی از علما را وادار کرد تا مجدّداً سندی در ردّ اصل و نسب علوی خلفای فاطمی تنظیم نمایند.[۱] قدری دیرتر، اسماعیلیان ایران خود را مواجه با عکس‌العمل‌های خصمانهٔ سلجوقیان و شخص نظام‌الملک، که قدرت واقعی در دولت سلجوقی بود، یافتند. نظام‌الملک قسمت مهمّی از کتاب سیاست‌نامهٔ خود را به ردّ اسماعیلیّه تخصیص داده بود که خود نشان می‌دهد نهضت اسماعیلیان تا چه حدّ در آن زمان در سرزمین‌های سلاجقه گسترش یافته بوده است. نظام‌الملک عاقبت در سال ۴۸۵ هـ ق / ۱۰۹۲ م به علّت مخالفت‌هایش با اسماعیلیان ایران که در آن هنگام تحت ریاست حسن صبّاح حیاتی تازه یافته بودند، با کارد فداییان فرقه به قتل رسید. در این حال، عبّاسیان نیز همچنان تألیف رسائل ضدّ اسماعیلی را تشویق می‌نمودند که در این دوره مهم‌ترین آنها همان کتابی است که ابوحامد محمّد غزالی به درخواست المستظهر بالله عبّاسی نوشت: غزالی که از حدود سال ۴۸۷ هـ ق / ۱۰۸۵ م توجه نظام‌الملک را به علم خود

---

۱. رجوع کنید به ابن‌الاثیر، تاریخ الکامل، قاهره، ۱۳۰۳ق، ج ۹، ص ۲۰۵؛ تاج الدّین محمّد بن میسر، اخبار مصر، تصحیح ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۹۸۱م، ص ۱۳؛ المقریزی، اتعاظ الحنفاء، تصحیح محمّد حلمی محمّد احمد، قاهره، ۱۹۷۱م، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۵، ص ۵۳.

جلب کرده بود، بالاخره در سال ۴۸۴ هق / ۱۰۹۱ م از جانب وی به عنوان یکی از مدرسین اصلی نظامیّهٔ بغداد انتخاب گردید. غزالی به زودی شهرت علمی قابل توجهی در بغداد به دست آورد و در همانجا بود که خلیفهٔ جوان عبّاسی المستظهربالله (۴۸۷ - ۵۱۲ هق / ۱۰۹۴ - ۱۱۱۸ م) از وی خواست تا رساله‌ای در ردّ باطنیّه (اسماعیلیّه) تدوین کند. این رساله که فضائح الباطنیّة و فضائل المستظهریة خوانده شد و به نام المستظهری نیز معروف است، در طول سال‌های ۴۸۷ - ۴۸۸ هق و قبل از آنکه غزالی تدریس در نظامیّهٔ بغداد را در اواخر سال ۴۸۸ هق / ۱۰۹۵ م ترک گوید، به پایان رسید. سپس غزالی، به علّت انقلاب فکری خود، چند سالی را به طور انزوا در دمشق و بیت‌المقدّس گذراند. منتخباتی از فضائح الباطنیّة، به انضمام حواشی و تفسیرهایی مفصّل، اوّلین‌بار توسط مستشرق فقید اروپایی گولدتسیهر (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱ م) که خود تحت تأثیر مواضع ضدّ اسماعیلی اسلام‌شناسان غربی زمان خود بوده، انتشار یافت.[۱] ولی متن کامل این کتاب فقط دو دههٔ قبل به همّت بدوی، استاد دانشمند مصری، در اختیار محقّقین قرار گرفت.[۲] لازم به تذکر است که فضائح الباطنیّة تنها اثر ضدّ اسماعیلی غزالی نیست، گرچه مهم‌ترین اثر وی در این زمینه است. غزالی در طول زندگی و به خصوص در واپسین سالیان عمر خود چند رسالهٔ کوتاه دیگر نیز در مخالفت با اسماعیلیان نوشت که از آن جمله می‌توان از کتاب‌های حجة الحق و مفصل الخلاف و القسطاس المستقیم و قواصم الباطنیّة نام برد.[۳]

---

1. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Leiden, 1916. (و چاپ جدید به طریق افست، Leiden, 1956).

۲. ابوحامد محمّد الغزالی، فضائح الباطنیّة، تصحیح عبدالرحمن بَدَوی، قاهره، ۱۹۶۴ م.

۳. رک:

M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazālī*, (Algazel), ed. M. Allard, Beyrouth, 1959, pp.32-33, 45-46, 56-57, 85-86, 88, 113.

هنگامی که غزالی فضائح الباطنیّة را می‌نوشت، اسماعیلیان ایران (نزاریان) نهضت مستقل خود را به رهبری حسن صبّاح آغاز نموده و نظام‌الملک را نیز به قتل رسانده بودند. نزاریان توانسته بودند در مدّت کوتاهی پیروان و گروه خاصّ فداییان خود را به میزان قابل توجهی در سرزمین‌های عبّاسیان و سلاجقه افزایش دهند و موجب نگرانی شدید خلیفهٔ بغداد و سلطان سلجوقی گردند. آنها از قلاع مستحکم کوهستانی خود در حقیقت بحران عظیمی برای دنیای سنّی مذهب ایجاد کرده بودند. دعوت اسماعیلیان نزاری، که شهرستانی (متوفی ۵۴۸ هق / ۱۱۵۳ م) در مقایسه با دعوت فاطمیان آن را «الدعوة الجدیدة» خوانده است،[۱] جوانب جدیدی از حیث تفکر نیز دربرداشت. از ابتدای امر، نظریّهٔ تعلیم که همواره از اصول عقاید مهم شیعه بوده، مورد تأکید بیشتر نزاریان و به خصوص شخص حسن صبّاح قرار گرفته بوده است. حسن نظریّات خود را در این زمینه ظاهراً در کتابی به نام فصول اربعه به زبان فارسی ارائه داده بوده است. اصل این کتاب، که احتمالاً تنها اثر حسن نبوده، مفقود شده است ولی خلاصه‌ای از آن توسط شهرستانی نقل شده و به‌جا مانده است.[۲] حسن معتقد بوده که عقل انسان عاجز از ادراک حقیقت است و لذا عقل را برای معرفت حقّ بسندهٔ نمی‌دانسته است. در

رسالهٔ قواصم الباطنیّة توسط احمد آتش به چاپ رسیده است. رجوع کنید به:

Ilāhiyāt Fakültesi Dergisi, Ankara University, 1-2, 1954, pp.23-34

۱. محمّد بن عبدالکریم الشهرستانی، الملل و النحل، تصحیح عبدالعزیز محمّد الوکیل، قاهره، ۱۹۶۸م، ج ۱، ص ۱۹۵.

۲. همان، صص ۱۹۵-۱۹۸، نیز رجوع کنید به:

Marshall G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, pp.51-61, 325-328.

و ترجمهٔ فارسی کتاب فوق توسط فریدون بدره‌ای، فرقهٔ اسماعیلیّه، چاپ ۲، تبریز، ۱۳۴۶ ش، صص ۱۲۰-۱۳۷ و ۵۷۶-۵۸۰.

چنین شرایطی، طبق نظر وی، انسان‌ها را نمی‌توان به عقل و تشخیص عقل خود رها کرد، آنها دچار شبهه و گمراهی خواهند شد و مستقلاً قادر به حلّ مسائل خود و درک حقّ و حقیقت نخواهند بود. حسن از این استدلالات نتیجه‌گیری می‌کرد که در معرفت حقّ، حاجت به تعلیم معلّم است و آن هم نه هر نوع معلّمی، با توجه به اینکه به قول وی هیچ‌گونه مبنایی برای انتخاب معلّمی صادق نمی‌توانسته وجود داشته باشد، معلّم مورد نظر حسن همان امام معصوم عاری از خطا بوده که با علم خاصّ و موروثی خویش و با تأییدات خداوند تبارک و تعالیٰ می‌توانسته است بشریّت را به صراط مستقیم هدایت کند. به عبارت دیگر، در نظر حسن صبّاح، دستیابی به معرفت واقعی و حقایق دین فقط با پیروی از تعلیم امام معصوم امکان‌پذیر است. وی همچنین معتقد بود که نظر به فقدان ضوابط عقلی برای شناخت امام معصوم، امامی که تعلیم و اطاعتش واجب است همان امام اسماعیلی است که خود ادّعای امامت داشته و حاجتی به اثبات امامتش نداشته است. غزالی به خصوص این نظریّهٔ تعلیم اسماعیلیّه را در المستظهری مورد تنقید قرار داده است.

غزالی که متفکّری برجسته بود و در نظامیّهٔ بغداد فقه و کلام تدریس می‌کرد به وضوح از جذابیّت اصول عقاید اسماعیلیان برای عوام و خواص مطلع بود.[1] وی خودش نیز مدّت‌ها تحت تأثیر تفکّر اسماعیلی بوده و شاید بیشتر بدین سبب است که کتب متعدّدی را به تحلیل و ردّ نظریّات اسماعیلیان تخصیص داده است. غزالی شخصاً به این مطلب در کتاب المنقذ من الضلال که شرح احوال روحانی و سیر و سلوک روحی و عقلی اوست، اعتراف کرده است.[2] همان‌طور که در آنجا آمده است، وی،

---

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۳۳ و بعد.

۲. ابوحامد محمّد الغزالی، المنقذ من الضلال، قاهره، ۱۳۰۴ق، و چاپ دیگر آن با ترجمهٔ فرانسوی F. Jabre، بیروت، ۱۹۵۹م.

هنگامی که بر اثر یک بحران فکری به جستجوی حقیقت در مکاتب و فرق مختلف می‌پردازد، مدّتی نیز تحت تأثیر تعالیم اسماعیلیان قرار می‌گیرد. در آن دوران، غزالی مطمئن بود که می‌تواند اقسام جویندگان حقیقت را فقط در یکی از چهار گروه بیابد که عبارت بودند از متکلّمان که خود را اهل رأی و نظر می‌دانستند، فلاسفه که خود را اهل منطق و برهان می‌شمردند، باطنیّه که خود را اهل تعلیم و ملزم به اقتباس از امام معصوم می‌پنداشتند و بالاخره صوفیه که اهل مکاشفه و مشاهده بودند. غزالی مدّتی افکار هریک از این گروه‌ها را مورد مطالعه قرار داد و پس از ردّ علوم کلام و فلسفه و تعالیم باطنیان، عاقبت به طریقهٔ صوفیه روی آورد و برای نیل به حقیقت تصوّف اختیار کرد.

غزالی آثار قدما را در ردّ اسماعیلیّه کافی نمی‌دانست و معتقد بود که آنها غالباً بدون مطالعات لازم و آشنایی مطلوب با اصول عقاید این فرقه دست به نوشتن کتب انتقادی خود زده‌اند. در عوض، غزالی که نمی‌خواست مکتوباتش در ردّ اسماعیلیّه مورد طعن فرقه قرار گیرد، مدّعی است که در نوشتن المستظهری تعدادی از کتب اسماعیلیّه را مورد تحلیل دقیق قرار داده است. علی‌رغم این ادّعا، در تمام المستظهری، غزالی هیچ‌گونه اشارتی به مؤلّفین و متون اصیل اسماعیلی ندارد و مطالبی نیز که در آنجا از قول اسماعیلیان نقل می‌کند بیشتر منعکس کنندهٔ تخیّلات مغرضانه و اتّهامات دشمنان قبلی فرقه است. به طور مثال، می‌توان به تأثیر فصل باطنیّهٔ مندرج در کتاب الفرق بین الفرق بغدادی (متوفی ۴۲۹ هـ‍ق / ۱۰۳۷ م) که خود از دشمنان سرسخت اسماعیلیّه بود و روایت مغرضانهٔ ابن‌رزام ـ اخومحسن را بر ضدّ آنها پذیرفته بوده است، اشاره کرد.[۱] مضافاً، غزالی تاریخ فرقه را نیز کلاً نادیده گرفته و به همین علّت دچار اشتباهات عجیبی می‌گردد که در شأن عالمی نظیر او نبوده است. از

---

۱. به خصوص نگاه کنید به غزالی؛ فضائح، صص ۲۱ـ۳۲.

جمله، وی اسماعیلیّه را با خرمیّه و بابکیّه و محمّره و نهضت‌های دیگر که به عقیدهٔ او از ملحدین بوده‌اند، یکی می‌داند.[۱] غزالی در فضائح الباطنیّة که شامل ده فصل است، ابتدا به توصیف اسماء مختلف فرقه و حیله‌های آنها در گسترش مذهب خود میان گروه‌های گوناگون وسپس در فصول چهارم و پنجم به تشریح پاره‌ای از اصول عقاید و تأویلات اسماعیلیّه و ردّ آنها می‌پردازد.[۲] او که به طور سطحی و مغلوط عقاید اسماعیلیان نخستین را با نظریّات اسماعیلیان فاطمی و نزاریان درهم می‌آمیزد و در نتیجه دچار اشتباهات گوناگونی می‌شود، نتیجه‌گیری می‌کند که اسماعیلیان خود را ملزم به مراعات شرع مقدّس اسلام نمی‌دانسته‌اند.[۳] در فصول ششم و هفتم، غزالی نظریّهٔ ضرورت تعلیم امام معصوم را به عنوان مهم‌ترین نظریّهٔ اسماعیلیان مورد حملهٔ سخت قرار می‌دهد.[۴]

غزالی که با هرگونه تقلید مخالف بود و به‌خصوص اطاعت کورکورانه از دیگران را جایز نمی‌دانست، اسماعیلیان را در زمرهٔ کم‌خردان به شمار می‌آورد و معتقد است که نظریّهٔ تعلیم آنها فقط بهانه‌ای بوده است برای گریز از به‌جا آوردن احکام قرآن مجید و شرع اسلام. وی حتّی اسماعیلیان را متّهم می‌کند به بازگشت به تعالیم مجوس.[۵] غزالی معتقد بود که اسماعیلیان با رد کردن معانی ظاهری قرآن کریم و تکالیف شرعی و تعالیم پیامبر اسلام، در واقع منکر نبوّت و رسالت حضرت محمّد(ص) شده و

---

۱. همان، صص ۱۴ـ ۱۵ و ۱۷. ۲. همان، صص ۷۲ ـ ۷۳.

۳. همان، ۴۶ و بعد.

۴. همان، صص ۷۳ ـ ۱۴۵ ؛ نیز رک: عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ ابوحامد غزالی، چاپ ۲ ، تهران، ۱۳۵۶ ش ، صص ۷۵ و بعد و ۱۵۰ ـ ۱۵۲ ؛ Hodgson, *Order of Assassins*, pp.126-131; M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, vol.2, pp.58 ff., 180-188.

(فرقهٔ اسماعیلیّه، ترجمهٔ بدره‌ای، صص ۲۵۱-۲۵۹).

۵. غزالی، فضائح، ص ۱۸.

خود را از دنیای اسلام طرد نموده‌اند.[۱] در نتیجه، او اسماعیلیان را ملحد و بی‌دین می‌شناسد و آنها را مستوجب هرنوع عقوبت و آزاری (از جمله مستحق مرگ) از جانب امّت اسلامی و خلفای عبّاسی می‌داند که همان نتیجه‌گیری اصلی مورد نظر المستظهر بوده است.[۲]

به طور دقیق‌تر، حملهٔ غزالی به نظریّهٔ تعلیم امام معصوم مبتنی بر نشان دادن ضرورت عقل در معرفت حقّ بوده است. البتّه این جواب قانع‌کننده‌ای نبود، زیرا این مطلب مورد قبول خود اسماعیلیان نیز بوده است. حسن صبّاح منکر نقش و اهمیّت عقل نبود، زیرا به نظر وی نیز بدون عقل تعلیم معلّم نمی‌تواند برای انسان قابل فهم باشد. آنچه حسن بر آن تأکید می‌کرده عدم بسندگی عقل بوده است؛ حال آنکه غزالی بحث خود را به ضرورت عقل معطوف می‌کند و بسندگی آن را به اثبات نمی‌رساند. لذا پاسخ غزالی، که بر برهان خلف استوار بوده، نمی‌توانسته است نظریّهٔ اسماعیلیّه را به طور قاطعانه نفی نماید. در هر صورت غزالی، که نظریّات خود را بر اساس تحلیل جدیدی از عقل ارائه داده، شخصاً معتقد بوده که عقل حاجت دسترسی به مرجعی غیر از خود عقل را نشان می‌دهد. ولی برای غزالی، معلّم واقعی همان پیامبر اسلام است که از وحی خبر داده است، و از راه تعالیم وی و قرآن است که هر مؤمنی می‌تواند احتیاجات معنوی خود را مرتفع سازد. به نظر غزالی، که ترجیح می‌داده ایمان خویش را بر مبانی تجارب عمومی استوار سازد، نابسندگی‌های عقل فقط هنگامی مشهود می‌گردد که انسان آن را وسیلهٔ کشف مسائلی که حیطهٔ خاصّ الهام است، قرار می‌دهد؛ ولی در مورد مسائل کلّی، نقش عقل برای تشخیص بین حقّ و باطل بسیار اساسی است. به عبارت دیگر، غزالی معتقد بود که هر آینه مرجعیّت پیامبر اسلام و قرآن مورد قبول باشد، عقل می‌تواند در بسیاری از مسائل صحت را از

---

۱. همان، صص ۱۷ و ۳۲ و صفحات دیگر. ۲. همان، صص ۱۴۶-۱۶۸.

سقم تشخیص دهد.

وی در کتاب قسطاس المستقیم نیز «میزانی» ارائه می‌دهد که پاسخ دیگری بوده به فصول اربعه حسن صبّاح. در آنجا غزالی مدّعی است که این میزان امکان متوافق ساختن معلّمین متعدّد اهل سنّت را فراهم می‌سازد، زیرا هدف اصلی آن برطرف کردن اختلافات اصولی میان پیروان رسول‌اللّه است. به طور کلّی میزان غزالی نشان می‌دهد که احکام و تکالیف شرعی را باید عمدتاً به طور لفظی و بر اساس معانی ظاهری آنها تفسیر نمود و اجرا کرد. و فقط معدودی از فرائض دینی را می‌توان به سبک اسماعیلیّه تأویل نمود. بر اساس این نوع استدلالات، غزالی تأکید می‌نماید که تعلیمات و تأویلات امام معصوم را نمی‌توان جایگزین تجربهٔ عمومی جامعه یا امّت اسلامی کرد؛ و به نظر وی امّت اسلامی خود نقش مهمّی در مورد ارشاد تک‌تک اعضایش دارد، خاصّه افرادی که دچار شبهه و گمراهی می‌گردند. غزالی که هدف اصلیش در این مباحث نشان دادن کم‌مایگی اصول عقاید و ضعف مبانی دعوت اسماعیلیان بوده، همچنین تأکید می‌کند که حتّی با تقبّل ضرورت امام معصوم، اسماعیلیان نمی‌توانند برای مسائل عقلی خود همواره جواب داشته باشند، زیرا برای آنها دسترسی مداوم به چنین امامی امکان‌پذیر نیست. برای غزالی، امام واقعی، یعنی امامی که نمایندهٔ مرجعیّت حضرت محمّد (ص) و تعالیم اسلام باشد فردی است که سنن جامعهٔ اسلامی در او تجلّی یافته باشد و صاحب فضائل و صفات دیگری نیز باید باشد که در فصل نهم فضائح الباطنیّة توصیف شده است.[1] وی بالاخره نتیجه‌گیری می‌کند که امام بحقّ عصر او، که اطاعتش واجب است، همان شخص خلیفهٔ عبّاسی المستظهر باللّه است. در هر صورت، جواب نهایی غزالی به تعالیم اسماعیلیان، همان‌طور که وی در تجربهٔ شخصی خود نشان می‌دهد، تصوّف بوده

---

۱. همان، صص ۱۶۹-۱۹۴.

است؛ وی عاقبت به این نتیجه می‌رسد که جستجوی حقیقت فقط با تجارب عرفانی و با پیمودن طریقهٔ صوفیه امکان‌پذیر است.

در خاتمه لازم به تذکر است که اکنون محقّقین با دسترسی به متون اسماعیلی متوجه شده‌اند که اسماعیلیان نیز پاسخی به فضائح الباطنیّة غزالی داده‌اند. این پاسخ، در دو مجلّد قطور، در حدود یک قرن دیرتر و توسط پنجمین داعی اسماعیلیان مستعلوی در یمن، علی‌بن محمّد الولید (متوفّی ۶۱۲ هـق / ۱۲۱۵ م)، تنظیم گردیده است. در این اثر که موسوم به دامغ الباطل و حتف المناضل و شامل دوازده باب است[1] غزالی به عنوان یک ملحد و مارق ذکر شده است. الولید ابتدا اهداف غزالی را به باد انتقاد می‌گیرد و سپس نکته به نکته به مطالب المستظهری پاسخ می‌دهد. داعی الولید تأکید می‌نماید که هدف پیروان امامان اسماعیلی دستیابی به حقیقت، یا همان معانی باطنی تعالیم اسلام و وحی الاهی است، نه منسوخ نمودن شریعت اسلام. وی در روایات و اخبار متعدّدی از امامان اسماعیلی در مورد ضرورت رعایت تکالیف شرعی نقل می‌کند. الولید همچنین متذکّر می‌شود که برای اسماعیلیان، ظاهر و باطن دین هر دو حائز اهمیّت است و آنها با تأویلات خود قصد نسخ معانی ظاهری احکام اسلام را ندارند. به طور خلاصه، الولید معتقد است که غزالی ماهیّت عرفانی و تدریجی تعلیم اسماعیلیّه را درک نکرده است. نظریّات داعی الولید منعکس کنندهٔ مواضع فکری و عقیدتی اسماعیلیان فاطمی (دعوت قدیم) است که همچنان توسط اسماعیلیان مستعلوی ـ طیّبی حفظ گردیده است. اسماعیلیان نزاری که در اصول عقاید خود اصلاحاتی اساسی وارد

---

۱. علی بن محمّد الولید، دامغ الباطل، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۲ م ، ۲ مجلّد. نیز رک:

H. Corbin, "The Ismāʿīlī Response to the Polemic of Ghazālī", in *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture,* ed. S. H. Nasr, Tehran, 1977, pp.69-98.

کردند و وقوع نوعی قیامت روحانی را در سال ۵۵۹ هق / ۱۱۶۴م که حاکی از برچیده شدن شریعت اسلام بوده پذیرا شدند، یقیناً به طرز دیگری به غزالی پاسخ می‌دادند. ولی علی‌رغم اینکه حملات غزالی عمدتاً متوجه نظریّات مهم‌ترین داعی آنها یعنی حسن صبّاح بود، آنها هیچ وقت نکوشیدند مانند هم‌کیشان یمنی خود با تهیهٔ رساله‌ای در برابر متفکّر بزرگ اهل تسنّن از اصول عقاید خود دفاع نمایند.

غزّالی: دگراندیشی و دگراندیشان

نگاهی به پاسخنامهٔ غزّالی به اسماعیلیان همدان

محمّد حسین ساکت

روش دیرین برخورد با دگراندیشان

در سراسر تاریخ اندیشه و اندیشه‌گری بشری، پیوسته دین، باورهای دینی و اندیشه‌های فلسفی گرم‌ترین و برجسته‌ترین زمینهٔ پدیداری دگراندیشی و دگراندیشان بوده است. نگاهی به تاریخ تکاپوی بینشی و فلسفی در اسلام نشان می‌دهد که به خاطر داشتن ویژگی‌های این دین آزادی‌بخش و هماهنگی و همپایی آن با خرد و خردورزی، گرایش‌ها و گروه‌های گوناگون و رنگارنگ پدید آمده است.

اگر بخواهیم به رمز و راز شکوفایی و بارآوری درخت تنومند و کهن‌سال و بالندهٔ فرهنگ اسلامی و نیز پژمردگی و بی‌برگی آن پی ببریم، بی‌گمان باید نگاهی بیندازیم به چگونگی رفتار پیشوایان، اندیشه‌مندان، دانشمندان و پرچم‌داران دین و دانش با دگراندیشان و فرایند دگراندیشی.

هر هنگام که دگراندیشی با وزش تندبادهای تعصّب و کوردلی و کژاندیشی روبرو بوده است، و چماق تکفیر و ناسزا به نام دین و باورهای دینی به دستور و اشارهٔ سردمداران انحصارگر دین و اخلاق دینی و به دست مشتی نادان و جیره‌خوار و یا دست پروردهٔ حکومتگران بی‌آزرم و سودجو و دنیازده بر سر دین‌پژوهان و دانشوران فرود می‌آمده است، جوانه‌های آزاداندیشی و خردورزی پژمرده و پرپر شده است. این سرگذشت و سرنوشت شوم و شرم‌آگین در همگی روندهای چالش میان یکسان‌اندیشی و دگراندیشی و در بسیاری از جریان‌های دینی جهان دیده می‌شود.

از میان بالندگی‌های چندگانه‌ای که اسلام و فرهنگ اسلامی به دست آورده است، هیچ‌کدام به اندازهٔ آزاداندیشی و همنوایی با خردورزی و خردورزان و خوش‌آمدگویی به دیدگاه‌های رنگارنگ و گشودنِ روزنه‌های تفکّر و دانایی و بستن رخنه‌های نادانی و سبکسری، پایدار و افتخارآفرین نبوده است.

در تاریخ پویش‌های فرهنگی جهان، هیچ رویدادی شرم‌انگیزتر از کتاب‌سوزان یا محاکمه‌های فرمایشی و ناعادلانه، که برای خرسندسازی زمامداران بی‌آزرم و آزادی‌ستیز و یا نگاه‌داری سود و مصلحت گروهی ویژه و سرآمد انجام می‌گرفته است، سراغ نداریم.[۱] بدین‌گونه، کفرآمیز خواندن، پیوند بی‌دینی و دین‌ستیزی به کسی دادن، و کسی و کسانی را به اهانت به مقدّسات متهّم ساختن، ساده‌ترین و رایج‌ترین ابزارهایی بوده

---

۱. برای نمونه بنگرید به محاکمهٔ حلّاج در اردوگاه مظالم که نمونه‌ای است از رفتار دانشمندان دینی اهل تسنّن با یک صوفی دگراندیش و آزاده. ر.ک: محمّد حسین ساکت، نهاد دادرسی در اسلام، پژوهشی در روند و روش دادرسی و سازمان‌های وابسته از آغاز تا سدهٔ سیزدهم هجری، مشهد، مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اوّل، اسفند ۱۳۶۵ش، ص ۳۸۰ به بعد؛ نشر دوم، تهران، میزان ۱۳۸۰، صص ۴۰۰ به بعد.

است برای پیکار با دگراندیشی و دگراندیشان. این روش آسان و رایج که انجامش هیچ مایه‌ای نمی‌خواهد، از دیرباز تاکنون تداوم داشته است.

در جستار زیرین، بررسی پاسخنامهٔ غزّالی به اسماعیلیان همدان بهانه‌ای آفرید برای کندوکاوی کوتاه در چگونگی رفتار غزّالی با دگراندیشی و دگراندیشان از یک سو، و واکاوی شخصیّت ستیزگرانهٔ او از دیگرسو. برای برداشتن گامی کوتاه در این راه، باید نگاهی انداخت به دیدگاه سیاسی غزّالی و ستیزه‌نامه‌هایش. از آنجا که پاسخنامه، با همهٔ کوتاهی و گمنامی، پایگاه کلامی غزّالی را نشان می‌دهد و بر پافشاری‌اش بر روش پیکار با اسماعیلیان گواه است، آوردنِ جدول‌های زمان‌نگاری نگاشته‌های او که از سوی غزّالی‌شناسان پیشنهاد شده است، بایسته می‌نماید. افزون بر این، داشتن چنین جدولی برای خواننده و پژوهندهٔ کارهای غزّالی بسی سودمند می‌افتد.

تثلیث زندگی غزّالی

سه مرحلهٔ برجسته در زندگی محمّد غزّالی توسی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ق / ۱۰۵۸ ـ ۱۱۱۱م) دیده می‌شود که هر کدام ویژگی‌هایی داشته است و بر او نشان‌هایی ژرف برجا گذاشته است. این سه مرحله را می‌توان به غزّالی در میهن، غزّالی در بغداد و فرامیهن، و غزّالی در روزگار گسستگی و برگشت به میهن بخش کرد.

الف. غزّالی در میهن

ابوحامد محمّد غزّالی توسی، که از روزگار ترجمه در اروپا به Abu Hamet[1] و Algazel[2] آوازه گرفت و در پیوند به زادگاهش ــ توس ــ

---

۱. گلدزیهر، العقیدة و الشریعة فی الاسلام، ترجمة محمّد یوسف موسی و آخرون، قاهره، بی‌تا، ص ۱۷۶.

به توسی[۱] و نیز به فقیه شافعی[۲] ــ از آن‌روکه بزرگ‌ترین فقیه شافعی سدهٔ پنجم هجری و احیاگر این مذهب بود ــ شناخته شد، به سال ۴۵۰ق / ۱۰۵۸م در روستای تابران توس پا به جهان گذاشت. پدر غزّالی دو فرزندش محمّد و احمد را به دست یکی از دوستان صوفی‌اش سپرد تا آنان را آموزش دهد. همین آموزش نخستین صوفیانه نشانی ژرف و ماندگار بر محمّد غزّالی نهاد و چنان‌که خواهیم دید سرانجام او را پس از سرگشتگی‌ها به دامن خود فروگرفت.[۳]

در سال ۴۶۵ق / ۱۰۷۲م، غزّالی آموختن فقه را آغازکرد و پای درس علی احمد رادکانی در زادگاهش نشست. دیری نپایید که او برای دانش‌اندوزی به گرگان رفت و به درس یک استاد اسماعیلی به نام اسماعیل بن ابی‌نصر (م ۴۸۷ق / ۱۰۹۵م) پیوست.[۴] تنها کسی که از این استاد اسماعیلی غزّالی سخن گفته است سُبکی است که به نادرستی نام او را شیخ ابونصر (م۴۲۷ق / ۱۰۳۵م) نوشته است.[۵]

پس از درنگی کوتاه، غزّالی از گرگان به توس بازگشت و پس از سه سال در ۴۷۳ق / ۱۰۸۰م راهی نیشابور شد.[۶] نیشابور در آن روزها کانِ

---

2. Salman D., Algazel et les Latins, in *Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moye Âges,* (1935-1936), p 103ff.

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۳۶۰هـ / ۱۹۴۱م، مج ۱، ج ۲، صص ۵۰۹ـ۵۱۳.
۲. همان، ج ۲، صص ۲۳ـ۲۴.
۳. برخی از نویسندگان میان پیشهٔ پدر غزّالی که پشم‌ریسی بود با ریشهٔ واژهٔ تصوّف که از صوف (پشم) است و آموزش نخستین غزّالی به دست یک صوفی پیوندی استوار و رمزآمیز یافته‌اند. بنگرید به عبدالامیر الاعسم، الفیلسوف الغزّالی، اعادة تقویم لمنحنی تطوّره الرّوحی، بیروت، دارالاندلس، طبعة ثانیة، ۱۹۸۱م، صص ۳۱ـ۳۲.

4. Farid Jabre, "La Biographie et l'Oeuvre de Ghazali", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales.* (MIDEO), (1954), vol.I, p.152.

۵. تاج الدّین سُبکی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴هـ، ج ۴، ص ۱۰۲.
۶. غزّالی، المنقذ من الضلال، تحقیق جمیل صلیبا و کامل عیار، دمشق ۱۳۵۲هـ / ۱۹۳۴م،

دانشوران بود و سرچشمهٔ دانشمندان و نام‌آوران.[۱] ابوالمعالی عبدالملک جوینی (م ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م) در نیشابور، مرکز بزرگ اسلامی آن روز، به تدریس فقه شافعی و کلام اشعری سرگرم بود. چندی نگذشت که خواجه نظام‌الملک (م ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲ م) جوینی را که لقب "امام الحرمین" گرفته بود، به نظامیّهٔ نیشابور گماشت.[۲]

جوینی به غزّالی احترام می‌گذاشت و او را دوست می‌داشت. ولی، پس از آنکه غزّالی در نیشابور دست به نگارش منخول در اصول فقه زد، ناخواسته چشم و همچشمی استادش را برانگیخت. با این همه، غزّالی به عنوان شاگرد برجستهٔ جوینی دستیار او در تدریس بود.[۳] غزّالی تا جوینی زنده بود از او جدا نشد و نیشابور را ترک نگفت. پیوند غزّالی با جوینی به سان پیوند ارسطو بود با افلاطون.[۴]

غزّالی در همگی پلکان دانشوری و نگارشی، هیچ‌گاه از تأثیر ژرف جوینی رها نماند. غزّالی در بافت نخستین اندیشهٔ اشعری‌گری خویش، وامدار جوینی بود.

در این میان، شاگردی ابوعلی فضل بن علی فارمدی توسی (م ۴۷۷ ق / ۱۰۸۴ م) برای غزّالی بسیار گران‌مایه می‌نمود. آشنایی ژرف غزّالی با تصوّف و آموزه‌های صوفیانه یادگار همین دوران است.[۵] کشمکش‌ها و

ص ۶۴.

۱. یاقوت حموی، معجم‌البلدان، لایپزیک ۱۸۶۶ م، (قاهره، ۱۹۰۷ م)، ج ۴، ص ۸۵۷.

۲. هانری لائوست، سیاست و غزّالی، ترجمهٔ مهدی مظفر، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ش، ج ۱، ص ۳۱.

۳. ابوالحسن ندوی، رجال الفکر و الدعوة فی الاسلام، دمشق، الطبعة الثانیة، ۱۹۶۵ م، ص ۱۵۹.

۴. مقدمهٔ دکتر احمد فؤاد اهوانی بر سیرة الغزّالی و اقوال المتقدّمین فیه از عبدالکریم عثمان، ص ۷.

۵. عبدالکریم عثمان، الدراسات النفسیة عند المسلمین و الغزّالی بوجه خاص، قاهره، ۱۳۸۲ هـ / ۱۹۶۳ م، ص ۳۳.

ستیزه‌هایی که غزّالی به هنگام حضور در پای درس جوینی و آموزش تصوّف نزد فارمدی دید و انجام داد، به شکوفایی اندیشه‌های صوفیانهٔ او انجامید.[1]

غزّالی، نظام‌الملک و سلجوقیان

با مرگ جوینی در ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م، روزنهٔ نوینی بر زندگی غزّالی گشوده شد. غزّالی به اردوگاه خواجه نظام‌الملک، که در بیرون نیشابور قرار داشت، پیوست. خیمه‌گاه یا اردوگاه (عسکر) خواجه سراپردهٔ دانشمندان و عالمان دین بود، جایی که تنها کلام اشعری و فقه شافعی کانون نگرش و پژوهش قرار داشت.

خواجه در همین هنگام بود که اندیشهٔ پایه‌گذاری نظامیّه را در سر پروراند. قدرت ترکان سلجوقی با اندیشهٔ اشعری ـ شافعی دانشمند دینی گره خورد و با رهبری سیاسی ـ فرهنگی خواجه نظام‌الملک سرنوشت دیگری پدید آورد. دیدار خواجه با غزّالی در اردوگاه، فرصت ارزنده‌ای در دستان وزیر نهاد تا از اندیشه و دانش غزّالی در راه خواسته‌ها و آرمان‌های سیاسی خویش بهره‌برداری کند. آلپ ارسلان (م ۴۶۵ ق / ۱۰۷۳ م)، جانشین طغرل بیگ، حنفی مذهب بود. خواجه کوشید تا مذهب شافعی را به جای حنفی به کرسی رهبری دینی ـ علمی بنشاند و باور اشعری را به جای بینش شیعی و معتزلی و اسماعیلی برکشاند. برای این کار، پایه‌گذاری مدرسه‌های نظامیّه در سراسر شهرهای بزرگ و کانون‌های فرهنگی و به ویژه بغداد، یک ضرورت برنامه‌ریزی شده به شمار می‌آمد. زمینهٔ اندیشه‌گری خواجه را باید به دستگاه تفتیش عقاید عبّاسیان یعنی محنه بازگرداند که مأمون (م ۲۱۸ ق / ۸۳۳ م) بر پایهٔ بینش

---

۱. مصطفی جواد، «عصر الامام ابی حامد الغزّالی»، مجلة المعرفة، بغداد، سال دوم، ج ۳۴، ص ۴.

معتزله پایه گذاشت.[۱] در اینجا، سیماهای سیاسی خواسته و آرمان دودمان سلجوقی، که از آستین وزیر توانایش خواجه نظام الملک بیرون آمد، روشن‌تر به چشم می‌آید. برنامه این بود که پس از فروپاشی دودمان بویه، که آب و رنگ شیعی داشت و بر ارکان خلافت عبّاسی چنگ انداخته بود، اندیشه‌گری تسنّن در قالب استواری بخشی به نهاد خلافت به جای امامت بر جهان اسلام و اندیشه‌گری مسلمانان چیرگی یابد. بدین‌گونه، "سلطان" سلجوقی به جای "امیر" دودمان بویه نشست و "خلیفه" جای "امام" را گرفت و اعتراض و جنبش بر ضدّ ستمگری جای خود را به تسلیم و سرفرود آوردن پیش سلطه داد. برای حقّانیّت دادن به مدرسه‌های نظامیّه، از نهاد وقف بهره گرفتند و پایداری این شبکهٔ آموزشی مهم را با آن تضمین کردند.[۲]

غزّالی پیشنهاد خواجه را برای تدریس در نظامیّهٔ بغداد با جان و دل پذیرفت و به سال ۴۸۴ق / ۱۰۹۱م، روانهٔ بغداد شد تا در سی و چهار سالگی بر کرسی تدریس نظامیّهٔ بغداد تکیه زند ـ منصبی که به گفتهٔ سُبکی، کمتر استادی در آن سن و سال بدان دست می‌یافت.[۳]

ب. غزّالی در بغداد و فرامیهن

هنگامی غزّالی به بغداد پاگذاشت (۴۸۴ق / ۱۰۹۱م) که مقتدی بامراللّه عبّاسی (م ۴۸۷ق / ۱۰۹۴م) خلیفه بود. مُقتدی تا اندازه‌ای دیندار،

---

1. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West; with Special Reference to Scholasticism,* Edinburgh, 1990, pp.2-15.
2. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis,* A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam, London & New York, I.B.Tauris publishers, in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2001, p.9.

۳. عبدالامیر الاعسم، الفیلسوف الغزّالی، ص ۳۶.

دانش‌دوست و دوراندیش می‌نمود[۱] و به یاوری غزّالی برخاست.[۲] این خلیفهٔ عبّاسی، با راندن زشتکاران و پراکندن اخلاق نیکو، زمینه را برای فراخواندن غزّالی و تدریس در نظامیّه فراهم آورد.[۳]

غزّالی با شور و شیدایی به تدریس در نظامیّه نشست و لقب "امام" را به خاطر جایگاه دانشورانه‌اش در بغداد به دست آورد.[۴] ۳۰۰ دانشجو در فقه، کلام یا اصول پای درس غزّالی می‌نشستند.[۵]

غزّالی و خلیفهٔ بغداد

روز به روز بر نام‌آوری غزّالی در بغداد افزوده می‌شد. وضع سیاسی ـ اجتماعی بغداد با سر برآوردن اسماعیلیان و آغاز ترورها رو به آشفتگی نهاد. کشمکش‌های درونی امیران سلجوقی به این آشفتگی‌ها و نابسامانی‌ها دامن می‌زد. سرانجام، خواجه نظام‌الملک، وزیر توانمند ملکشاه، به دست یکی از فداییان اسماعیلی کشته شد (۴۸۵ق / ۱۰۹۱م). این ترور غافلگیرانه غزّالی را سخت تکان داد و ترساند. مرگ مقتدی نیز پس از رگ‌زنی مشکوکش، چه بسا تبانی و کار باطنیان (اسماعیلیان) بود.[۶] در چنین حال و هوایی، مستظهر بالله جوان در آغاز ۴۸۷ق / ۱۰۹۴م بر تخت خلافت نشست. با رایزنی این خلیفه بود که غزّالی به نگارش کتاب المستظهری پرداخت و در نیکی، برتری، ارزش‌ها و توانمندی‌های خلیفهٔ جوان دادِ سخن داد. درگیری‌های درون دودمانیِ

---

۱. امیرعلی، مختصر تاریخ العرب، ترجمة عفیف البعلبکی، بیروت، ۱۹۶۱م، ص ۲۷۴؛ مصطفی جواد، «عصر الامام ابی حامد الغزّالی»، صص ۴-۵.

۲. عبدالکریم عثمان، سیرة الغزّالی، ص ۲۵.   ۳. امیرعلی، همان، ص ۲۷۶.

۴. حسین امین، «التعلیم فی المدرسة النظامیة»، مجلة المعلم الجدید، بغداد، ۱۹۵۵م، مج ۱۸، ج ۶، ص ۳۵.

۵. همان، ص ۳۵. به نقل از ابن‌فوطی، تلخیص مجمع الآداب، دستنگاشت در مکتبة المتحف العراقی، برگ ۱۶۶.   ۶. اعسم، الفیلسوف الغزّالی، ص ۳۹.

سلجوقیان از یک سو، ترورهای روزافزون و ترس‌آفرین چریک‌های اسماعیلی از دیگرسو، غزّالی را چنان دچار نومیدی و سرگردانی کرده بود که می‌پنداشت تنها خلیفه و خلافت می‌تواند سرنوشت جهان اسلام را در دست گیرد و جامعه را به کرانهٔ آرامی و رستگاری برساند. برخی از کارهای نمودی مستظهر که نشانگر استقلال و گسستگی از سلطنت سلجوقیان می‌نمود، به این باور شتابزدهٔ غزّالی یاری می‌داد.

از میان بردن مدینة الطغرل و نیز ویرانی مسجدی به نام جامع السلطان، که به دست ملکشاه سلجوقی ساخته شده بود، و اینکه مستظهر می‌خواست بر فراز آن دیواری به نام خود بسازد، از نشانه‌های این استقلال به شمار می‌آمد.[۱]

غزّالی به هنگام ماندن در بغداد پژوهش ژرف و دامنه‌دار خویش را کامل ساخت که سودمندترین روزگار نگارشی او نیز بود. پس از مطالعهٔ کلام و پدیدآوری چند نگاشته در این باره، غزّالی به خواندن فلسفه از رهگذر کتاب‌ها و نه نشستن پای استاد، پرداخت.[۲]

نخستین کتاب فلسفی غزّالی به نام مقاصد الفلاسفة، در میانهٔ سال‌های ۴۸۶ق / ۱۰۹۳-۱۰۹۴م، و ۴۸۷ق / ۱۰۹۴م نگاشته شد که شالودهٔ آن را دانشنامهٔ علائی ابن‌سینا می‌بافت. مقاصد درآمدی بود به کتاب تهافت الفلاسفة که در ۱۱ محرّم ۴۸۸ق / ۲۱ ژانویه ۱۰۹۵م بنیاد فلسفهٔ مشّایی را زیر نشانِ سؤال برد و هیاهویی بزرگ آفرید و سرشتی دوگانه داشت، یعنی آمیزه‌ای از کلام و فلسفه بود. این کتاب به گفتهٔ دکتر نصر، کمر فلسفهٔ خردگرایانه را شکست و به کار فلسفه که رشته‌ای جدای از معرفت‌شناسی (گنوس) و کلام بود، در بخش تازی جهان اسلام پایان

---

1. G. Makdisi, "The Topography of Eleventh Century Baghdad", *Arabica*, 6 (1959), pp.290-295.

۲. المنقذ، ص ۷۰.

داد.[1] او در این کتاب به پیکار با اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا برخاست. با این همه، فلسفه و علوم عقلی در جهان اسلام راه تکامل خود را پیمود و گسترش یافت.

در میانهٔ نگارش مقاصد و تهافت، غزّالی به پدیدآوری و پرداخت اثر سیاسی ـ عقیدتی‌اش کتاب فضائح الباطنية و فضائل المستظهرية دست یازید که به کتاب مستظهری آوازه گرفت. در همین کتاب است که غزّالی هرچه تیر در کمان داشت به سوی اسماعیلیان و باورهای آنان پرتاب کرد که ترکش‌های آن دامن شیعه را نیز گرفت. اوج چاپلوسی و خوش‌خدمتی غزّالی به خلیفهٔ بغداد در راستای استواری سیاست سلجوقی و گریز از ایرانیگری او در این کتاب نمایان است. به باور من، کتاب المستظهری به اندازه‌ای تأثیر گذار بود و راه را برای اندیشه‌ستیزی‌ها و پیکار با دگراندیشی آینده به دست عالمان تسنّن هموار ساخت که بازگشت او از این اندیشه‌ها یا بهتر بگوییم گونه‌ای توبه و پشیمانی‌اش، نمی‌تواند این سیاهی را از دامن اندیشه و منش او بزداید. توجیه گونه‌هایی هم که کسانی به ویژه مانند فاروق میثه (Farouk Mitha) برای نشان دادن شرایط روزگار نگارش این کتاب و دگرگونی فکری ـ عقیدتی غزّالی انجام داده‌اند؛ چندان کارساز نیست.[2]

چرا غزّالی از بغداد گریخت؟

غزّالی در ذیعقدهٔ ۴۸۸ق / نوامبر ۱۰۹۵م به بهانهٔ حج گزاری از بغداد گریخت و برادرش احمد را به جای خود به تدریس نظامیّه گذاشت. غزّالی در همان هنگام آهنگ سفر به شام داشت.

---

1. Seyyed Hososain Nasr, *Islamic Life and Thought*, Albany, Sunny Press, 1981, p.72.
2. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis,* ch.2, pp.28-85.

اگرچه غزّالی خود در منقذ انگیزهٔ گریز از بغداد را کشمکش درونی و درگیری میان فریبندگی‌های این جهانی و اندیشناکی دربارهٔ آن جهان و گسستن از فرمانروایان و پیوستن به سلوک صوفیانه می‌شمارد و در این کار آسمانی، تنها پیوستن به جرگهٔ دانش و خدمت به اسلام را در چنین دگرگونی سترگ نقش‌آفرین می‌داند ولی، پژوهشگران و غزّالی‌شناسان بدین سخن و دعوی او به دیدهٔ دودلی نگریسته‌اند. کارا دو وو (Carra de Vaux) می‌گوید: غزّالی نیازی به داستان پردازی در منقذ نداشت تا گرایش به تصوّف و جان گرفتن رگه‌های صوفیانه را انگیزه‌ای بشناساند برای گریز از بغداد زیرا، او از کودکی با داشتن پدری صوفی‌منش با مایه‌های تصوّف آشنایی داشت و در جوانی بدان خو پیدا کرده بود.[۱] فرید جبر، این سخن شُبکی را نمی‌پذیرد که گریز غزّالی از بغداد ناگهانی و پیش‌بینی نشده بود. از دیدگاه جبر، رویدادهای سیاسی انگیزه‌ای بنیادین در این گریز بوده است و این انگیزه از چشم شُبکی پنهان مانده بوده است.[۲] این در حالی است که برخی از نویسندگان، انگیزه‌هایی چند و نه تنها یک انگیزه را در گریز غزّالی از بغداد کارساز دانسته‌اند.[۳] از نگاه مک دونالد (Macdonald)، وضع سیاسی آن روز، هراس برخاسته از دگرگونی‌های

---

1. Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902, pp.38-40.

۲. برای نمونه، عبدالدائم بقری در اعترافات الغزّالی، قاهره، ۱۹۳۴ م، ص ۱۲۳ به بعد؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ» در خورشید سوازان، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۵۹ - ۱۶۱ [این مقاله در همین مجموعه آمده است / ویراستار].

۳. مونتگمری وات (M.Watt) نیز بر همین باور است. بنگرید به:

Watt, *Muslim Intellectuel: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh, 1963, p.141 f.

برای آگاهی و بررسی بیشتر بنگرید به دو کتاب زیر فرید جبر که پیش از مونتگمری وات به درازا بدان پرداخته است و با این ویژگی‌ها چاپ شده است.

Farid Jabre, *La Notion de la certitu de selon Ghazali, dan ses Origines Psychologiques et historique*, Paris, 1958; La Notion de M'arifa chez Ghazali, Beirut, 1958.

سیاسی ـ اجتماعی پس از کشته شدن نظام‌الملک و بیم و آزار و پیگرد، انگیزهٔ بنیادین گریز غزّالی از بغداد بوده است.[1] مونتگمری وات (M. Watt) ترس از کشته شدن به دست اسماعیلیان را انگیزهٔ گریز غزّالی از بغداد و آمدنش به دمشق می‌داند ـ جایی که هنوز پای فداییان و پیروان اسماعیلی بدانجا باز نشده بود.[2] بدین‌گونه اگر برخی از پژوهشگران در نابی اندیشهٔ دینی و پاکبازی غزّالی دودلی نشان داده‌اند[3] چندان بیهوده نبوده است.

غزّالی در شام و فلسطین

دکتر عبداللطیف طیباوی که متن انتقادی رسالهٔ قدسیّهٔ غزّالی را با ترجمهٔ انگلیسی آن نشر داده است،[4] این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه غزّالی بغداد را از ترس اسماعیلیان امن نمی‌دید، ولی شام و راه آن سرزمین را امن می‌یافت؟ به هر رو، از نگاه طیباوی، انگیزهٔ دینی آمدن غزّالی به شام برای بهره‌گیری از خوشهٔ دانش و سلوک صوفیانهٔ استادی

---

1. D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzali, with special Reference to his Religious Experience and opinions", in *JAOS*, vol.XX, 1899, p.89.
2. M. Watt, Islamic *Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962; *Idem, Muslim Intellectural*, p.140.
گفتنی است که وات در این دیدگاه از گفتار فرید جبر در مجلّهٔ *MIDEO* که زندگی‌نامهٔ غزّالی را بر پایهٔ بازنگری در طبقات سُبکی نوشته است، گرفته است. بنگرید به:
Farid Jabre, "La biographie et l'Qeuvre de Ghazālī reconsiderées à la lumiére de Ṭabaqāt de Subkī", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* (MIDEO), 1 (1954), pp.91-94.
۳. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۶۴ش، ص ۵۸.
4. A. Tibawi, *AL Ghazali's Tract on Dogmatic Theology*, London, Islamic Cultural Centre, 1965.

بلندآوازه و پارسا به نام ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی نابلسی بود که پیر و پـارسای دانشـمندان شـافعی در سـرزمین شـام بـه شـمار مـی‌آمد و نام‌آوری‌اش به گوش بغدادیان هم رسیده بود. این همان شیخی است که به گفتهٔ سبکی و یاقوت، یکی از دانشمندان او را از جوینی، استاد غزّالی و ابواسحاق شیرازی، استاد نظامیّهٔ بغداد پیش از غزّالی برتری داده بود و روشش را از آن دو بهتر می‌دانست.[۱] بدین گونه، غزّالی کـه در ۴۸۸ق / ۱۰۹۵م بغداد را ترک کرد و دوباره در ۴۹۰ق / ۱۰۹۷م به آنجا بازگشت، هنگامی کوتاه با استاد فلسطینی پیوند و رفت و آمد داشت که بیشتر در سال ۴۸۹ق / ۱۰۹۶م بود و این همان سالی است که غزّالی به زیـارت خانهٔ خدا رفت و از قدس و خلیل دیدار کرد. پیداست که شیخ نـصر در محرّم سال ۴۹۰ق / ۱۰۹۷م جهان را بدرود گفت و مرگ او غزّالی را پس از بازگشت از حج به ترک سرزمین شام و بازگشت به بغداد واداشت.

گفتنی است که این پیر پارسا و فقیه شافعی از روستای "طوباس" است و نه چنان که یاقوت به نادرستی نوشته است طرابلس شام ــ طوباس از روستاهای نابلس بود.

غزّالی در نگارش الرسالة القدسيّة فی قواعد العـقائد، کـه بـعدها آن را در بخش نخست احیا (فصل سوم) گنجاند، از شیخ نصر نابلسی تأثیر ژرفی پذیرفت. غزّالی گذشته از یادگیری زندگی پارسامنشانه، کمی حدیث نیز از این پیر شافعی فرا گرفت.[۲] فرامـوش نـمی‌کنیم کـه غـزّالی در حـدیث دستی نداشت و بدین‌گونه برای مدّتی کوتاه پای درس و شـیخ نـصر در

---

۱. عبداللطیف طیباوی، دراسات عربیة و اسلامیة، دمشق، دارالفکر، الطبعة الاولی، ۱۴۰۳هـ / ۱۹۸۳م، صص ۲۳ ـ ۲۴.

۲. عبداللطیف طیباوی، محاضرات فی تاریخ العرب و الاسلام، بیروت، دارالانـدلس، الطبعة الثانیة، ۱۹۷۹م، ص ۲۷۳.

دمشق نشست.[1]

نگارشِ کتاب گران سنگ احیاء علوم الدّین غزّالی، به گفتهٔ ابن‌اثیر به هنگام همین سفرهای او انجام گرفت. ابن العربی خود غزّالی را در حال خواندن بخش‌هایی از کتاب احیاء برای مردم دمشق دیده است. شایان یادآوری است که غزّالی در قدس، در زاویه یا مدرسهٔ ناصریّه، در کنار حرم شریف اقامت داشت. مدرسه یا زاویهٔ ناصریّه در پیوند با همین شیخ نصر است که پیش از کوچ به دمشق در آنجا درس می‌داد و بعدها به غزّالیّه آوازه گرفت.[2] این احتمال را نباید از یاد برد که غزّالی از ترس یورش صلیبیان به قدس شریف آنجا را به سوی دمشق ترک گفت.[3] ــ رویدادی که هیچ‌گاه غزّالی در نگاشته‌هایش از آن سخن نگفته است.

آیا غزّالی به سرزمین مصر رفته است؟

غزّالی پس از گریز از بغداد دو سال، بیشتر، در دمشق و قدس ماند و از این سفرها و رفت و آمدها بهره‌ها برد. نگارش احیاء مهمترین بهره‌ها بود.

در میان تاریخ‌نگاران، ابن‌اثیر و ابن‌کثیر از دیدار غزّالی از مصر چیزی ننوشته‌اند. خود غزّالی هم در نگاشته‌هایش از سفر به مصر سخنی نگفته است.

تاریخ‌نگاران یادآور شده‌اند که غزّالی روا دانست که یوسف بن تاشفین خود را امیرالمؤمنین بخواند و در فتوایی فقهی دست این امیر مسلمان را برای ضمیمه کردن ملوک الطوایف اندلس به قلمرو خود

---

۱. سید محمّد مرتضی زبیدی، اتحاف السادة المتقین (فی شرح احیاء علوم الدین)، قاهره، ۱۳۱۱ ه، ج ۱، ص ۴۴.

۲. عبدالقادر نعیمی، الدارس فی تاریخ الدارس، دمشق، مطبعة جعفر الحسنی، ۱۳۶۷ ه، ج ۱، صص ۴۰۵ ـ ۴۱۳.

۳. عبدالکریم عثمان، سیرة الغزّالی و اقوال المتقدّمین فیه، ص ۲۴.

بازگذاشت و به او اجازه داد تا امیران را برکنار سازد و همین امر، انگیزهٔ سفر غزّالی به مصر بود.[۱] با این همه، دلیل‌هایی که دکتر عبدالامیر اعسم برای توجیه کار غزّالی در دم فرو بستن او از تجاوز صلیبیان به قدس و نیز سفر ابوحامد به اسکندریه آورده است چندان خردپسند و خرسندکننده نیست و بیشتر غزّالی پژوهان بر آنند که غزّالی هرگز روی سرزمین مصر را ندید.[۲]

پ. بازگشت به میهن

غزّالی در ۴۹۰ق / ۱۰۹۶م، پس از بازگشت از سفر حج به بغداد، در این شهر درنگی کوتاه داشت و در آن هنگام خشمگینانه در خانقاه دوست دادا، پیر ابوسعد احمد بن محمّد (م ۴۷۹ق / ۱۰۶۸م) از نیشابور، خانه گرفت.[۳] و در این مدّت به دیدار خلیفهٔ بغداد نرفت[۴] چنین پیداست که خلیفه هم چندان اعتنایی به غزّالی نشان نداد و آزردگی‌ها و دمسردی‌ها دو سویه بود.[۵] دیگر غزّالی نمی‌توانست با شرکت پیشین خود در توطئه بر ضدّ برکیارق در عراق بماند و با پیروزی برکیارق بر برادران خویش جایگاهی نزد خلیفهٔ بغداد نداشت و بدین‌سان ناگزیر به ترک آنجا شد.

غزّالی در همدان

غزّالی در سر راه به تابران توس، در سال‌های ۴۹۱ و ۴۹۲ق / ۱۰۹۷ و ۱۰۹۸م در همدان زیست و به سال ۴۹۳ق / ۱۰۹۹م به زادگاه خویش ـ

---

۱. اعسم، الفیلسوف الغزالی، ص ۴۴.

2. F. Jabre, "*La biographie...*", *MIDEO*, p.99; Watt, *Muslim Intellectual*, p.164,

عبدالکریم عثمان، سیرة الغزالی، ص ۲۵. ۳. منزوی، «غزالی بزرگ»، ص ۱۵۰.

۴. غزّالی، مکاتیب فارسی (فضائل الأنام من رسائل الحجّة الاسلام)، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش، ص ۴۵.

۵. منزوی، همان، ص ۱۶۳.

توس ـ پا گذاشت و همچنان به گوشه‌نشینی و گسستگی‌اش ادامه داد تا اینکه برکیارق در ۴۹۸ق / ۱۱۰۴م از این جهان رخت بربست.

چنین پیداست که غزّالی پاسخنامه را در همدان و در پاسخ به پرسش‌های اسماعیلیان آنجا در میانهٔ سال‌های ۴۹۱ و ۴۹۲ق نگاشته است.

غزّالی در توس: دوران دگردیسی

پس از مرگ برکیارق به سال ۴۹۸ق / ۱۱۰۴م، قدرت خاندان سلجوقی در دستان محمّد سلجوقی قرار گرفت. آنک، نویسندهٔ کتاب مستظهری همهٔ امید خود را از بازگشت قدرت سیاسی ـ دینی خلیفهٔ بغداد از دست داد. ده سال خاموشی و گسستگی غزّالی با درخواست فخرالملک (م ۵۰۰ق / ۱۱۰۶م) از او برای بازگشت به تدریس در نظامیّهٔ نیشابور پایان یافت. اکنون، غزّالی سر خورده و شگفت‌زده از رویدادهای سیاسی ـ اجتماعی و پس از بهبود از یک دوران افسردگی و بیماری و بحران روانی، با دست برداشتن از خلیفه و خلافت زدگی و پشیمانی از کارهای سیاسی و همدستی‌هایش با دشمنانِ ایرانی و ایرانیگری، کم‌کم خود را برای آغاز مرحلهٔ تازه‌ای در زندگی اجتماعی ـ علمی آماده می‌کرد. غزّالی دیگر آن اندیشه‌ها را که با رایزنی خلیفه در کتاب مستظهری در انداخته بود، رها ساخت و با نگارش کیمیای سعادت، مکاتیب، مشکاة الانوار و نصیحة الملوك به یک دگردیسی کامل گام نهاد. کم‌کم، این دگردیسی با گرایش غزّالی به فارسی‌نویسی چهره‌ای تازه یافت و از این دریچه، دیگر نباید در درستی و اصالت و پیوند بخش دوم نصیحة الملوك، که سیاست‌نامهٔ خواجه نظام‌الملک را به یاد می‌آورد، دودلی نشان داد.[۱]

۱. استاد جلال‌الدّین همایی برآن است که تا سند و دلیل قاطعی به دست نیاید، همگی دو بخش کتاب نصیحة الملوك را باید به خانهٔ غزّالی دانست و سرچشمه‌های بخش دوم

غزّالی پیمان شکن

غزّالی در ذیعقدهٔ ۴۹۹ق / ۱۱۰۵م پس از دوازده سال گوشه‌گیری، به درخواست فخرالملک، پسر خواجه نظام‌الملک توسی، به تدریس در نظامیّهٔ نیشابور فرا خوانده شد. چنین پیداست که آنچه او در منقد از نزدیک شدنش به دستگاه سلجوقیان نوشته است چیزی جز ناز کردن برای آنان نبود زیرا هنوز امید داشت که قدرت سیاسی ـ دینی به عبّاسیان بازگردد.[۱] غزّالی در پاسخ به فراخوانی وزیر سنجر ـ فخرالملک ـ برای تدریس در نیشابور و آمدن از توس به آن شهر چنین نگاشت:

> اکنون شنیدم که از مجلس عالی اشارتی رفته است به حاضر آمدن. فرمان را به مشهد رضا آمدم؛ نگاهداشت عهد خلیل ـ علیه‌السلام ـ را به لشگرگاه نیامدم و بر سر این مشهد می‌گویم: ای فرزند رسول! شفیع باش تا ایزد تعالی مَلِک اسلام را در مملکت دنیا از درجهٔ پدران خویش بگذراند و در مملکت آخرت به درجهٔ سلیمان ـ علیه‌السلام ـ برساند که هم مَلِک بود و هم پیامبر. و توفیقش ده تا حرمت عهد خلیل ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ نگاهدارد و دل کسی راکه روی از خلق برگردانید و به تو که

نصیحة‌الملوک، سیاست‌نامهٔ خواجه، کتاب التّاج و المحاسن و الاضداد جاحظ، پندنامه‌ها، اندرزنامه‌ها و وصیّت‌نامه‌های پادشاهان و حکیمان ایران باستان بوده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به غزّالی، نصیحة الملوک، به تصحیح جلال الدّین همایی، تهران، نشر هما، چاپ چهارم، تیرماه ۱۳۶۷ش، صص هشتاد و یک ـ نود و دو.

شارل هانری دوفوشه‌کور برآن است که بخش نخست نصیحة همان کیمیای سعادت است و جای تردید در پیوند آن به غزّالی نیست ولی، در درستی پیوند بخش دوم آن به غزّالی باید دو دلی نشان داد. بنگرید به شارل هانری دوفوشکور، اخلاقیّات (مفاهیم اخلاقی در ادبیّات فارسی از سدهٔ سوم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّدعلی امیر معزّی و عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اوّل، ۱۳۷۷ ش، صص ۵۳۲ ـ ۵۳۵.

۱. منزوی، همان، ص ۱۶۶

خدایی ـ تعالی عزّ شأنه ـ آورده بشوریده نکند.[1]

این نخستین باری است که غزّالی از مشهد رضا(ع) یاد می‌کند؛ تازه آن هم برای یادآوری پیمانی که با حضرت ابراهیم(ع) بسته است و در واقع، دنبال بهانه‌ای می‌گردد برای پیمان‌شکنی. اینکه چرا به جای بارگاه حضرت پیامبر اسلام (ص) در مدینه یا در خانهٔ خدا، غزّالی سر مزار ابراهیم خلیل سوگند و پیمان بسته است، دانسته نیست.

تدریس دوبارهٔ غزّالی در نیشابور

پافشاری سنجر و وزیر او، راهی جز پذیرش برای غزّالی نگذاشت. اینکه غزّالی پذیرش دعوت پادشاه و وزیرش را با این عبارت توجیه می‌کند که «فترت و وهن به کار علم راه یافته است»،[2] شاید گوشه‌ای از پیشنهاد و پافشاری عالمان نیشابور را برساند.[3] غزّالی در قالب تجدیدکنندهٔ دین و پدیداری مرحله‌ای نوین در زندگی‌اش در خدمت به اسلام، راهی نیشابور شد تا به تدریس نظامیّهٔ آنجا بنشیند.

آزار و آسیبِ آخوندهای متعصّب

در عاشورای سال ۵۰۰ق / ۱۱۰۶م فخرالملک وزیر سنجر سلجوقی به دست یک فدایی اسماعیلی کشته شد و در واقع، غزّالی بی‌پشت و پناه ماند. برخی برآنند که رویکرد فخرالملک به غزّالی ــ این دشمن سرسخت اسماعیلیان ــ در ترور وزیر بی‌تأثیر نبود.[4]

سرانجام، آزارهایی که غزّالی از دست آخوندهای سنّی درباری دید او را به ترک نیشابور و بازگشت به زاد و بوم خویش واداشت. نگارش مشکاة

---

۱. غزالی، مکاتیب فارسی، صص ۱۲ ـ ۱۳. ۲. دوفوشه‌کور، اخلاقیّات، ص ۱۱.
۳. عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۶۶.
۴. منزوی، «غزالی بزرگ»، ص ۱۷۰.

الانوار بهانه‌ای آفرید برای برپایی غوغا سالاری بر ضدّ غزّالی در نیشابور.[۱] این‌بار غزّالی به کفر و بددینی متّهم شد. آخوندها از سنجر خواستند تا غزّالی برای پاسخ‌گویی به لشکرگاه تروغ (طرق) ، نزدیک توس، حاضر شود. بار دیگر غزّالی پیمان خویش بر سر مشهد خلیل را زیر پا گذاشت و از روی ترس نزد سلطان سنجر آمد و اندرزهایی عارفانه و دلسوزانه به او داد.[۲]

واپسین فراخوانی برای تدریس در نظامیّهٔ بغداد

در ماه‌های آغازین سال ۵۰۴ق / ۱۱۱۰م ، کیاهراسی، رییس نظامیّهٔ بغداد و همشاگردی غزّالی درگذشت. مستظهر، خلیفهٔ بغداد (م ۵۱۱ق / ۱۱۱۷م) و پادشاه سلجوقی عراق ـ محمّد ملکشاه (م ۵۱۱ق / ۱۱۱۷م) با وزیرش ضیاء الملک ـ پسر خواجه نظام الملک ـ و نیز سنجر، پادشاه خراسان (م ۵۵۲ق / ۱۱۵۷م) و وزیرش صدرالدین محمّد، پسر فخرالملک و نوهٔ خواجه، از غزّالی خواستند تا به بغداد بازگردد و دوباره به تدریس در نظامیّهٔ آنجا بنشیند. غزّالی پاسخنامه‌ای به سال ۵۰۴ق / ۱۱۱۰م نگاشت که در مکاتیب او آمده است. او این بار به نذر و پیمان پیشین خویش اشاره کرد که سه چیز بود:

> به درودگویی هیچ پادشاهی نرود، از هیچ پادشاهی مالی نپذیرد و با هیچ‌کس به مناظره ننشیند.[۳]

چند ماه پس از نگارش نامهٔ یاد شده، غزّالی که با خاطری آزرده و دلی پردرد در خانقاه توس به زاویه نشینی سرگرم بود، در روز دوشنبه ۱۴ جمادی دوم ۵۰۵ق / ژانویهٔ ۱۱۱۱م چشم از این جهان خاکی فرو بست و به سرای ماندگار پیوست.

---

۱. زرین‌کوب، همان، صص ۱۷۱ ـ ۱۷۲.
۲. منزوی، همان، صص ۱۷۱ ـ ۱۷۲.
۳. همان.

دینمندی یا جهان مداری؟

کسانی که دربارهٔ حقوق عمومی اسلام (Islamic Public Law) نگاشته‌اند بر این سخن همداستانند که اندیشهٔ سیاسی اسلام اهل تسنّن از نگاشته‌های ماوردی شافعی (م ۴۵۰ق / ۱۰۳۱م) به ویژه احکام سلطانیّهٔ وی مایه‌ور شده است.

آیین فرمانروایی خلافت در قالب پرداخت احکام سلطانیّهٔ ماوردی، کوششی بود در بیان نمایش حقّانیّت خلیفگان عبّاسی بر ضدّ امیران دودمان بویه که در عمل، سررشته‌دارِ حکومت آنان بودند.[1] بدین‌گونه، نگاشتهٔ ماوردی "خلافت‌نامه"ای بود که در چشم و همچشمی با اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌های پیشین نوشته شد ولی، در قالبی سامان یافته‌تر و کاربردی‌تر تا پیشوایی (امامت) خلیفه را شرعی و قانونی نشان دهد.

غزّالی، که برای نخستین‌بار در جهان اسلام "حجّة الاسلام والمسلمین" نام گرفت،[2] در کلام و بینش اسلامی یک پدیده بود. کسی که

---

1. Sir Hamilton Gibb, "Al-Māwardī's Theory of the Khilafah", in *Islamic Culture*, vol.XI (1937), pp.130-132.

۲. عبدالغافربن اسماعیل فارسی (م ۵۲۹ق / ۱۱۳۴م)، الدرزگر نامبردار نیشابور شاگرد امام الحرمین جوینی و دوست و همروزگار غزّالی، او را "حجّة الاسلام والمسلمین" و "پیشوای پیشوایان دین" (امام ائمّة الدّین) خوانده است. پیداست که این شاگردان و همروزگاران غزّالی بودند که او را بدین عنوان می‌خوانده‌اند و نه خود او. ر.ک . به: عبدالکریم عثمان، سیرة الغزّالی و اقوال المتقدمین فیه ، دمشق، دارالفکر، بی‌تا، ص ۴۱.
از روزگار صفویّه به این‌سو و به ویژهٔ در روزگار قاجار و تاکنون، که لقب‌ها و عنوان‌های دینی کاربردی تشریفاتی و انبوه و بی‌حساب پیدا کرده است، ارزش عنوان "حجّة الاسلام" پایین آمده است. هرکس چند سالی ـ اکنون حتّی دو سه سالی ـ درس دینی بخواند و بسیار چیزها که نداند، عنوان "حجّة الاسلام" و کمی پس از آن، لقب "حجّة الاسلام و المسلمین" به خود می‌بندد و دیری نمی‌پاید که با تعارفات دیگران و نان به قرض دادن، به لقبی بالاتر دست می‌یابد و اگر راه کار را بداند پس از معادل‌سازی به درجهٔ کارشناسی ارشد و دکترا نیز در کنار همان عنوان‌ها نایل می‌آید!

بتواند در برابر جنبش خردگرایانهٔ معتزلیان و خیزش سیاسی رخنه‌گر اسماعیلیان بایستد و تکاپوهای اندیشه‌گری و سیاسی آنان راکُند و کم‌سو سازد، ناگزیر شخصیّتی برجسته، سترگ و ماندنی است.

اگر شمار نگاشته‌های غزّالی و نیز ترجمه‌های گوناگون از نوشته‌هایش را به زبان‌های تازی، پارسی، ترکی، روسی، اردو، لاتین و زبان‌های اروپایی پیشِ رو نهیم و پژوهش‌ها و کندوکاوهایی راکه دربارهٔ زندگی و اندیشه‌های او انجام گرفته است[۱] بدان بیفزاییم، نام‌آوری، نقش‌آفرینی و ماندگاری او بیشتر خواهد نمود. غزّالی به عنوان اندیشه‌مندی ژرف‌نگر و دانشمندی احیاگر، پس از ابن‌سینا و ابن‌خلدون، در گستردگی کار، ژرف‌اندیشی و نشان‌گذاری بر آیندگان بی‌همتا مانده است. با این همه، روش و کار غزّالی نشان می‌دهد که او یک جهان‌مدار بود.

خواجه نظام الملک، وزیر توانمند ملکشاه سلجوقی (م ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲ م) پس از برگماری غزّالی به استادی نظامیّهٔ نیشابور، او را "زین الدّین" و "شرف الائمّه" نامید. لقب "مجدّد" را نیز در آغاز سدهٔ ششم هجری برای وی آورده‌اند. بنگرید به عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ص ۱۸۴.

اینکه دکتر علی نقی منزوی واژهٔ "حجّت" را تازی شدهٔ "خواجه" دانسته است (منزوی، «غزالی بزرگ» در خورشید سواران، ص ۱۵۱) بر پایهٔ دلیلی زبان‌شناسانه بار نیست و تاکنون ریشه‌شناسان و کسانی هم که دربارهٔ واژگان راه یافته به تازی (دخیل) نگاشته‌اند، واژهٔ حجّت را نه پارسی دانسته‌اند و نه راه یافته (دخیل) و یا تازی شده (معرّب).

۱. فرید جحا، ابوحامد غزّالی، مصادر دراسة الغزّالی، دمشق، دارطلّاس للدراسات و الترجمة و النشر، الطبعة الاولی، ۱۹۸۶ م، صص ۱۵ ـ ۷۷. نویسنده ۳۸۰ کتاب، رساله و گفتار را به زبان‌های گوناگون (به جز پارسی، ترکی، اردو، هندی، لاتین و روسی) دربارهٔ غزّالی سیاهه کرده است. برای آگاهی از نگاشته‌های غزّالی بنگرید به عبدالرحمن بدوی، مؤلّفات الغزّالی، قاهره، ۱۹۶۱ م، چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۷ م.

ستیهندگی غزّالی: شالودهٔ بینشی یا سیاسی؟

کسانی که از اندیشهٔ سیاسی غزّالی سخن گفته‌اند، نابیِ باور و بینش او را نادیده نگرفته‌اند.[۱] این واقعیّت رخ می‌نماید که شخصیّت غزّالی در قلمروِ اندیشهٔ سیاسی‌اش هم بغرنج‌تر است و هم شایان بررسی بیشتر.[۲]

غزّالی مدافع سرسخت کلام اشعری و فقه شافعی بود و با دگراندیشان روزگارش ستیز داشت. راه و روشِ تند غزّالی در ستیزه‌نامه‌هایش از او چهره‌ای ستیهنده پرداخته است.[۳]

نگاهی به زیست‌نامه، نگاشته‌ها و اندیشه‌های غزّالی نشان می‌دهد که او پیش از هر چیز یک عالم سیاسی بود. پیوستن غزّالی به نظامیّهٔ نیشابور در آغاز جوانی و نشستن پای درس ابوالمعالی جوینی ـ امام الحرمین ـ می‌توانست او را به عنوان یک قاضی و یا یک استاد بپرورانند. در آن هنگام، دادرسی یکی از برجسته‌ترین و بانفوذترین کارهای دیوانی می‌نمود.

پس از مرگ جوینی در ۴۷۸ق / ۱۰۸۵م، غزّالی در چشم و همچشمی با دو همدرسی برجسته و نام‌آور خود کیاهراسی و خوافی، به ویژه کیاهراسی که پس از استاد به ریاست نظامیّهٔ نیشابور گمارده شد، به اردوگاه خواجه نظام‌الملک در نزدیکی نیشابور پیوست. غزّالی در این اردوگاه آموزش‌هایی دید که توشهٔ اندیشهٔ او را در گسیل شدنش به بغداد فراهم آورد.

---

1. Erwin I.J.Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962, p.38.

۲. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش، ص ۷۴.

۳. محمّد تقی دانش‌پژوه، «ستیهندگی غزّالی یا دو گونه ستیزه‌نامهٔ او»، در زمینهٔ ایران‌شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان، وحید نوشیروانی، تهران، فراز، تابستان ۱۳۶۴ش، صص ۱۹۰ - ۲۲۱ [این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار].

پیشتر گفته آمد که از همان آغاز زندگی، آموزش‌های نظری و کاربردی صوفیانه در برنامه‌های درسی غزّالی جاگرفت. ابوعلی فارمدی (م ۴۷۷ ق / ۱۰۸۴ م) در نیشابور غزّالی را با جان‌مایه‌های تصوّف آشنا ساخت. ابوعلی فارمدی ـ در پیوند به فارمد از روستاهای توس ـ پروردهٔ قشیری و ابوالقاسم گرگانی بود.[۱] کشتِ نخستین بذرهای تصوّف در اندیشهٔ جوان جستجوگر و پرتکاپو و بی‌قرار، سرانجام او را به گوشه‌گیری و گسستگی کشانید. با این همه، پیوستن غزّالی به اردوگاه خواجه زندگی‌اش را یک‌باره دگرگون کرد. خواجه نظام‌الملک (م ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲ م)، وزیر دانشمند و کاردان و توانای سلجوقی، یک سال پیش از کشته شدنش به دست یک فدایی جوان اسماعیلی، غزّالی را روانه بغداد کرد تا با تدریس در نظامیّه به پایه‌گذاری علمی و رواج بینش سیاسی ـ دینی کلام اشعری و فقه شافعی بپردازد و عراقِ آموخته با فقه حنفی و دیدگاه معتزلی را به پایگاه اندیشهٔ دینی ـ سیاسی مذهب رسمی دربار ترکان سلجوقی تبدیل کند. برای این کار هیچ‌کس بهتر از غزّالی نبود.

همان گونه که پیشتر گفته آمد، خوش‌خدمتی غزّالی به خلیفهٔ بغداد با نگارش کتاب مستظهری به اوج خود رسید. غزّالی در نگارش این کتاب از نگاشته‌های پیشین در این زمینه بهره جسته بود.[۲] از انگیزه‌های سیاسی نگارش این کتاب، پژوهشگرانی مانند گلدزیهر، در دیپاچه‌ای که بر نشر آلمانی مستظهری نوشته است، سخن گفته است.[۳] دکتر عبدالرحمن بدوی

---

۱. زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ص ۲۸.

۲. ابوحامد غزّالی، فضائح الباطنیّة، حقّقه و قدّم له عبدالرحمن بدوی، قاهره، الدار القومیة للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م، ص د.

۳. یک سوم متن کتاب مستظهری که به دست گلدزیهر رسیده بود، با دیباچه‌ای سودمند و ترجمهٔ آلمانی با این ویژگی چاپ شده است.

I. Goidziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Veröffentlichungen der de Gueje-Stifting. No 3. Leiden, E.J. Brill, 916, 112 + 81 pp.

در نشر انتقادی و کامل مستظهری دو هدف را دنبال می‌کرد: یکی آشکاری زشتی‌های اسماعیلیان که امری بینشی و اعتقادی بود، و دیگری، سخن گفتن از برتری‌ها و ارزش‌های خلیفهٔ بغداد ـ مستظهر باللّه عبّاسی ـ که چهره‌ای سیاسی داشت. اینک به باور نگارنده، سیمای سیاسی نگارش این کتاب از هر چیزی برجسته‌تر می‌نماید.

غزّالی توسی از توس تا دستبوسی خلیفهٔ بغداد راه درازی پیمود. نیاز به گفتن ندارد که دانش فقه در آن هنگام چهره‌ای سراسر سیاسی داشت و فقیه برجسته و بلندآوازه‌ای مانند غزّالی نمی‌توانست از کشاکش‌های سیاسی ـ دینی سدهٔ پنجم هجری بیرون بماند.[۱]

پیداست که دور داشتن سیماهای سیاسی روزگار غزّالی ما را در شناخت درست اندیشه‌های دینی ـ اجتماعی و بینش کلامی ـ فقهی او یاری نخواهد داد. بی‌پرده باید گفت که اوضاع سیاسی آن روزگار بر گوهر و جان‌مایهٔ اندیشه‌های غزّالی نشان ژرفی برجا نهاده بود.[۲] غزّالی در فاتحة العلوم سیاست را در مرتبهٔ دوم، روش فرمانروایی خلیفگان و پادشاهان بر همگان و ویژگان می‌داند، آن هم بر پیدای آنان و نه ناپیدا و درونشان.[۳]

اگر بخواهیم در تأثیر سیاست و سیاست کاری بر اندیشه‌های غزّالی جای پایی نشان دهیم و در نابی عقیدهٔ او دودلی اندازیم، ناگزیر نمی‌توانیم از تردید فیلسوف بزرگ جهان غرب اسلام، ابن‌رشد اندلسی (م ۶۸۹ق / ۱۲۰۹م) چشم فرو گیریم. ابن‌رشد، غزّالی را پراگنده‌گو، نااستوار و دوگانه می‌شناسد.[۴] فراموش نمی‌کنیم که سنّت اشعریان تبلیغ می‌کرد که

---

۱. حاتم قادری، اندیشهٔ سیاسی غزّالی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی‌ش، ۱۳۷۰، ص ۷۲.

۲. هانری لائوست، سیاست و غزّالی، ترجمهٔ مهدی مظفر، ج ۱، صص ۶-۷.

۳. غزّالی، احیاء علوم الدّین، ترجمهٔ مؤیّد الدّین محمّد خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش، ربع عادات، ص ۴۵.

۴. ابن‌رشد، فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال، ویرایش متن با ترجمهٔ

"دین و سلطنت دو برادر همزادند".[۱]

نرمش اخلاقی یا فتوای سیاسی؟

همان‌گونه که می‌دانیم پیوسته اسماعیلیان و فیلسوفان برجسته‌ترین چهره‌هایی بودند که در نوک پیکان ستیزه‌گری غزّالی جا داشتند. ستیزه‌گری او با شیعیان از "فتوای یزیدی" او پیداست، اگرچه در دیگر نگاشته‌های او کم و بیش هویداست.

ستیزهٔ غزّالی با مسیحیان در پژوهشی که لازاروس‌یافه انجام داده است، به اثبات نرسیده است.[۲]

به نگاشتهٔ ابن‌خلّکان و دُمیری ــ در حیاة الحیوان ــ که از فتوای سیاسی غزّالی سخن گفته‌اند، او در یک فتوای سیاسی ـ دینی جنجالی نظر داد که کسی حق ندارد یزید بن معاویه را به خاطر کشتن امام حسین (ع) لعن و نفرین کند زیرا، یزید مسلمان بود و لعن مسلمان روا نیست! غزّالی چنین توجیه می‌کند که تازه نمی‌دانیم که یزید دستور به کشتن امام داده است و یا به آن خرسند بوده است یا اصلاً او امام (ع) را کشته است یا نه. درست نمی‌دانیم! چیزی که نمی‌دانیم و گمان می‌بریم، نباید انگیزهٔ لعن و نفرین ما

فرانسوی لئون گوتیه (L. Gautier)، الجزیره، ۱۹۴۸م، ص ۲۱.

۱. دوفوشه‌کور، اخلاقیات، ص ۵۴۱.

۲. لازاروس ـ یافه به چند دلیل اثبات می‌کند که کتاب الرّد الجامع لإلهیّة عیسی بصریح الانجیل نگاشتهٔ غزّالی نیست بلکه، یک مسیحی قبطی پس از اسلام آوردن آن را نوشته است. لازاروس می‌نویسد، این لویی ماسینیون بود که در گفتاری با عنوان «مسیح در انجیل‌ها از نظر غزّالی» ، برای نخستین بار، توجه ما را بدین نکته جلب کرد و بویژ (Bouyge) این کتاب را در شمار کتاب‌هایی که در پیوندش به غزّالی دودلی است، جا داده است. بدوی هم آن را در شمار نگاشته‌های مشکوک او گنجانده است. وات هم به اینجا رسید که الرّدّ الجامع.از غزّالی نیست و ساختگی است. فرید جبرهم بر این باور بود. برای آگاهی بیشتر بنگرید به:
H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, Jerusalem, 1975, p.459.

باشد، به ویژه اگر آن شخص توبه کرده باشد.[۱] بی‌گمان، آمدن این فتوا هرگونه پیوند تشیّع یا دوستداری خاندان پیامبر را به غزّالی رد می‌کند.[۲] از یاد نبریم کسی که رساله در حماقت اهل اباحیّه می‌نویسد و گذشته از باطنیان، درویشان و صوفیان را به باد سرزنش می‌گیرد، چگونه خود بدین اندازه اهل چشم‌پوشی و آسان‌گیری می‌شود؟ چگونه غزّالی اندرزگر و معلّم اخلاق، برای خطاب به دگراندیشان روا می‌بیند که آنان را "احمق" و کارشان را "احمقانه" بخواند و از منطقِ "تکفیر" و "تهمت‌زنی" بهره گیرد

---

۱. شگفت آنکه ابن‌جوزی بغدادی حنبلی (م ۵۹۷ق / ۱۲۰۰م)، که دیدگاههای تعصب‌آمیزی نسبت به شیعه دارد، آشکارا لعن یزید را روا دانسته است و روا بودن این لعن را از گفتهٔ ابن حنبل نیز بازگفته است. ابن‌جوزی در رساله‌ای به نام الرّد علی المتعصّب العنید المانع من لعن یزید، ضمن آوردن دیدگاه خود، از دیگر دانشمندان اهل تسنّن که لعن بر یزید را روا دانسته‌اند یاد کرده است. بنگرید به: محمّد کریمی زنجانی اصل، «الرّد علی المتعصّب العنید المانع من لعن یزید»، دایرة المعارف تشیّع، زیرنظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، تهران، نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۷۹ ش، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۳.

۲. عبدالرحمن بدوی، مؤلّفات الغزّالی، صص ۴۷ ـ ۴۹.

غزّالی در احیاء، بی‌آنکه نام یزید را بیاورد، بار دیگر تکرار می‌کند که لعن مسلمان روا نیست. چه بسا با این فتوا غزّالی می‌خواسته است خرسندی و هواداریِ حنبلیان بغداد را به دست آورد، زیرا آنان هوادار معاویه و یزید بودند (لائوست، غزّالی و سیاست، ج ۱، ص ۹۳).

امیرعلی شیر نوایی در پاسخ به این دیدگاه غزّالی چنین سروده است:

ای که گفتی بر یزید و آل او لعنت مکن
زان که شاید حق تعالی کرده باشد رحمتش

آنچه با آل نبی کرد او، اگر بخشد خدای
هم ببخشاید مرا گر کرده باشم لعنتش

از زبان سنایی می‌شنویم:

داستانِ پسر هند مگر نشنیدی — که از او و سه کسِ او به پیمبر چه رسید؟
پدرِ او لب و دندان پیمبر بشکست — مادرِ او جگر عمِّ پیمبر بمزید
خود به ناحق، حق را مار پیمبر بگرفت — پسر او سرِ فرزند پیمبر ببرید
بر چنین قوم تو لعنت نکنی شرمت بادا! — لعن اللّهُ یزیدا و علی آل یزید

سیّد عبدالمجید حیرت سجّادی، در سرمنزل عنقا، نشر شکوفه‌های دانش، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱۲.

ولی، نفرین فرستادن بر پلیدی نابکار مانند یزید را ناروا بشمارد؟ البتّه، از نگاه غزّالی که دربست در خدمت سلطه است، انتقاد و پرده‌گشایی از کار یک تبهکار تنها با این بهانه که در قالب زمامدار و خلیفه پنهان شده است، روا و شرعی و قانونی است. از این روست که غزّالی، به باور ما یک عالم سیاسی بود و در نابی بینش و باوردینی او باید به دیدهٔ دودلی نگاه کرد.

به راستی، غزّالی با آن همه دانش و آگاهی و ناباوری چه نیازی داشت که در ستیزه‌نامه‌ها و روش‌های تبلیغی‌اش از ابزارهای جاهلانه و سبکسرانه بهره گیرد. مگر غزّالی اندرزگر توده، آموزگار اخلاق مردم و پیشوای روحانی مردم نبود، آیا شایسته بود که نخستین حجّةالاسلام و المسلمین جهان اسلام، خود، ارزش‌های اخلاقی را زیرپا گذارد؟ اینک این پرسش پیش می‌آید که انگیزهٔ بنیادین و راستین غزّالی در ستیز سرسختانه‌اش با دگراندیشان چه بود؟ آیا غزّالی دینمندی آگاه و درد آشنا بود که درد دین و بیم فروپاشی هستهٔ دین و دین‌باوری داشت یا غمِ ناکام ماندن از آرمان‌های سیاسی و دستاوردهای این جهانی او را می‌گداخت؟

بدین‌گونه، غزّالی به گونه‌ای گسترده به پیکار غیراخلاقی با دگراندیشان دامن زد و نیز به دیگران و آیندگان روا ـ نامه و تجویز داد تا برای رویارویی با دگراندیشی از هر ابزاری مانند تکفیر، متّهم به کفر و زندقه کردن و برآشوبیدن بر ضدّ امنیّت دینی و اجتماعی بهره گیرند. در یک نگاه، غزّالی پیشاهنگ گروه‌های فشار دینی و شکستنِ ادب علمی ـ عقیدتی برای جلوگیری از دگراندیشی به بهانهٔ مسائل شرعی و دینی بود.

غزّالی: گرفتار روان‌پریشی یا وسواس علمی؟

کسانی که دربارهٔ بحران روحی غزّالی نوشته‌اند، خستگی و افسردگی او را انگیزه‌ای بنیادین در روی‌آوری‌اش به تصوّف و گوشه‌گیری و مردم‌گریزی و گسستگی از کارهای دیوانی دانسته‌اند. در این میان، گزارش

شمس‌الدّین واسطی، دانشمند اصولی و فقیه شافعی (م ۷۷۶ق / ۱۳۷۴م)، در کتاب الطبقات العلیّة ـ که هنوز دستنویس مانده است ـ از زبان اسماعیل فارسی شنیدنی است. او آشکارا از بیماری و افسردگی سخت غزّالی خبر می‌دهد. به بیان واسطی، غزّالی به یاری برخورداری از عنایت‌های پروردگار از روان‌پریشی (جنون) رهایی یافت.[1]

به هر رو، غزّالی در پایان زندگانی به بن‌بست سیاسی ـ عقیدتی رسیده بود. او راهی نداشت جز آنکه با نگارش نگاشته‌هایی مانند کیمیای سعادت و مشکاة الانوار و فضائل الانام واماندگی و پشیمانی و بازگشت خویش را نشان دهد. آیا با کارهایی که پیشتر کرده بود، چنین بازگشتی دیر نبود؟ هنوز هم دیر نیست که غزّالی‌شناسان و پژوهشگران نگاهی دوباره بیندازند به زندگی‌نامه و اندیشه‌های او.

جایگاه *پاسخنامه* در میان زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی

فراوانی نگاشته‌های امام محمّد غزّالی از دیرباز بررسی‌ها و نقدهایی را پدید آورده است. در فرهنگ ادبیّات نگارشی اسلامی، بستن و پیوند دادنِ نگاشته یا نگاشته‌هایی به دیگری پیشینه داشته است، به ویژه اگر آن دیگری نویسنده و دانشمندی سرشناس و توانایی بوده است. غزّالی هم به چنین سرنوشتی دچار آمده است زیرا، چه بسا کتاب یا رساله‌ای که ریختهٔ خامهٔ دیگری بوده است ولی به نام و پای غزّالی بسته‌اند. کارشناسان و پژوهشگرانی که در کتاب‌شناسی و یا اندیشه‌شناسی یک دانشمند برجسته کار می‌کنند با کوشش‌هایی جان‌فرسا و دشوار و باریک بینانه می‌توانند درستی و راستینی اندیشه یا نگاشته‌ای را به او در بوتهٔ نقد

۱. اعسم، الفیلسوف الغزّالی، الملحق: ترجمة الغزّالی فی "الطبقات العلیّة" للواسطی، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

و بررسی نهند و با بهره‌وری از سبک‌شناسی و روش‌شناسی بیازمایند و نشان دهند که کدام نگاشته خامهٔ اوست یا به او بسته‌اند. با این همه، هنوز کاوش‌ها در این زمینه پایان نیافته است و بر آن نقطهٔ پایان ننهاده است. جُستار انتقادی دربارهٔ نگاشته‌های غزّالی با گفتار گوشهٔ آلمانی (R. Gosche) در نیمهٔ سدهٔ نوزدهم آغاز شد. گوشه با گفتاری دربارهٔ زندگی و نگاشته‌های غزّالی[1] از ۴۰ نگاشتهٔ غزّالی به بررسی درستی یا ساختگی بودن کتاب‌ها و رساله‌های او پرداخت.

مک‌دونالد (D. B. Macdonald)، گفتاری نگاشت زیرعنوان «زندگی غزّالی، با نگاهی ویژه به تجربه‌ها و دیدگاه‌های دینی او»[2] و برخی از نگاشته‌ها غزّالی و به ویژه المضنون به علی غیراهله (← پوشیده از ناشایسته) را از او ندانست.

پس از این دو خاورشناس، اگناس گلدزیهر (Ignas Goldziher) مجارستانی تبار، نخست در ویرایش کتاب محمّد بن تومرت، مهدی موحّدان، با ترجمهٔ فرانسوی گورفروا - دیمومبین، به سال ۱۹۰۳ در الجزایر و سپس، به هنگام نشر کتاب فضائح الباطنیّة و فضائل المستظهریّة[3] نامور به کتاب المستظهری به سال ۱۹۱۶ در لیدن، درستی و پیوند اسرار العالمین به غزّالی را به انکار نشست و دربارهٔ درستی برخی از نگاشته‌های او به کوتاهی سخن به میان آورد.

گردنر (W.H.T. Gairdner) آلمانی با بررسی کتاب مشکاة الأنوار غزّالی

---

1. R. Gosche, *Uber Ghazalis Leben und Werke*, Berlin, 1858.
2. D. B. Macdonald, "Life of Al-Ghazali with Special Reference to his Religious Experience and Opinions", *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), vol.XXV (1899), pp.71-132.
3. I. Goldziher, *Die Streitschrift des Gazālī gegen di Bātinijja Sekte*, Leiden, E. J. Brill, 1916, pp.25-29.

گفتاری باعنوان "مشکاة الأنوار و مسئلهٔ غزّالی"[۱] نگاشت و آن را به سال ۱۹۱۴ نشر داد.[۲]

کوشش‌های نخستین در زمان‌نگاری (chronology) نگاشته‌های غزّالی در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم به دست گلدزیهر، ماسینیون، آسین پلاسیوس و مونتگمری وات به بار نشست. گلدزیهر در دیباچهٔ کتاب مستظهری به کوتاهی به تاریخ نگارش پاره‌ای از نگاشته‌های غزّالی اشاره کرد. لویی ماسینیون فرانسوی (L. Massignon) روزنه‌ای تازه در این زمینه گشود و راه را برای پژوهش‌های آینده هموار ساخت.[۳] ماسینیون در کتاب فراهم شدهٔ متن‌های چاپ نشده ویژهٔ تاریخ تصوّف در کشورهای اسلامی،[۴] زندگی غزّالی را به چهار دوره بخش کرد و بر پایهٔ دیباچه‌های نگاشته‌هایش، جدولی تاریخی از آنها پرداخت. اینک، زمان‌نگاری ماسینیون از نگاشته‌های غزّالی را می‌بینیم:

---

1. W.H.T. Gairdner, "Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī Problem", *Der Islam*, vol.5 (1914), pp.121-153.

۲. بدوی، مؤلّفات الغزّالی، صص ۹-۱۰.

3. George F. Hourani, "A Reised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journgl of the American Oriental Society*, vol.104, No.2 (1984), p.289.

4. L. Massignon, *Recueil de textes inédit concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam*, Paris, 1929, p.93.

جدول پیشنهادی لویی ماسینیون

دورهٔ نخست (۴۷۸-۴۸۴ق / ۱۰۸۵-۱۰۹۱م)
۱. وجیز
دورهٔ دوم (۴۸۴-۴۸۸ق / ۱۰۹۱-۱۰۹۵م)
۲. مقاصد الفلاسفة ۳. تهافت الفلاسفة ۴. الاقتصاد فی الاعتقاد ۵. کتاب المستظهری [۴۸۷ق / ۱۰۹۴م]
دورهٔ سوم (۴۹۲-۴۹۵ق / ۱۰۹۸-۱۱۰۱م)
۶. احیاء علوم‌الدین، آغاز نگارش پیش از ۴۹۲ و ۴۹۵ ۷. المستصفی من علم اصول الفقه، ۸. کیمیای سعادت ۹. منهاج العابدین؟
دورهٔ چهارم یا واپسین دوره (۴۹۵-۵۰۵ق / ۱۱۰۱-۱۱۱۱م) در زادگاهش: توس
۹. معیارالعلم ۱۰. محکّ النّظر ۱۱. المقصد الأسنی ۱۲. الأجوبة المُسکتة ۱۳. میزان العمل ۱۴. جواهر القرآن، المضنون به علی غیر أهله ۱۵. مشکاة الأنوار ۱۶. مفصح الاحوال ۱۷. القسطاس المستقیم ۱۸. إلجام العوام ۱۹. فیصل التّفرقة ۲۰. المنقذ من الضّلال ۲۱. الرسالة اللدنیّة.

همان گونه که پیداست، در سیاههٔ کوتاه ماسینیون سخنی از نگاشته‌های راستین و دروغین و بسته شدهٔ به غزّالی به میان نیامده است و پاره‌ای از نوشته‌هایش یک‌جا در چهارمین دوره جا گرفته است.[1]

میگوئل آسین پلاسیوس (M. Asin Palacios) اسپانیایی در کتاب پر برگ و چهارجلدی معنویّت غزّالی،[2] برای نخستین بار از نگاشته‌های

---

۱. بدوی، همان، ص ۱۱.

2. M. Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, I, Madrid-Granada, 1934-1941, pp.35-36.

راستین و دروغین غزّالی سخن گفت و در جلد چهارم، صص ۳۸۵ - ۳۹۰ کتاب‌های زیرین را ساختگی دانست و یا در پیوند آنها به غزّالی دو دلی نشان داد:[1]

۱. سرّ العالمین ۲. الدّرة الفاخرة ۳. منهاج العارفین ۴. مکاشفة القلوب ۵. روضة القلوب ۶. الرّسالة اللدنیّة .

در پی بررسی دانشورانهٔ پلاسیوس، و. مونتگمری وات (W. M. Watt)، اسلام‌شناس انگلیسی، گفتاری با عنوان «درستی کارهای پیوند یافته به غزّالی»[2] در مجلّهٔ انجمن آسیایی همایونی نشر داد و برای بازشناسی درستی و نادرستی نگاشته‌های پیوند یافته به غزّالی سه معیار زیرین را پیش‌رو گذاشت: الف. غزّالی، پیامبری را منشی (ملکه‌ای) برتر از خرد برمی‌شمارد؛ ب: غزّالی، به گفتهٔ پلاسیوس، نگاشته‌هایش را به گونهٔ منطقی می‌پردازد؛ پ: پایگاه غزّالی از باورها و بینش‌های تسنّن.[3]

دیری نپایید که وات به لغزش خویش پی برد زیرا، معیار نخست به واپسین دوران زندگی غزّالی بستگی می‌یابد، و همان گونه که در دوران‌های پیشین دیده می‌شود، غزّالی خرد را بالاترین خوی‌ها و منش‌ها (ملکه‌ها) می‌بیند. دومین معیار در چهارچوب تنگ و محدودی قرار دارد زیرا، به دشواری می‌توان گمان برد که غزّالی ناگزیر کتاب‌هایش را به گونهٔ منطقی کامل و بی دوباره گویی یا در هم آمیختگی برخی از مایه‌ها به یکدیگر نوشته باشد. معیار سوم، همان گونه که دیدگاه مک‌دونالد هم همین است، بهرهٔ چندانی ندارد زیرا، رویکرد غزّالی به تصوّف به معنای

---

۱. بدوی، همان، ص ۱۱.

2. W. M. Watt, "The authenticity of the works attributed to al-Ghazālī", *Journal of the Royal Asian Society,* (1952), pp.24-45.

شامل "یادداشت‌هایی بر زمان‌نگاری" به کوتاهی، صص ۴۳-۴۴.

3. *Ibid,* p.42

رویگردانی او از پیروان مذهب اشعری نیست.[۱]

بر شالودهٔ آنچه گفته آمد، وات با درهم‌آمیزی معیارهای سه‌گانه، بخش‌بندی زیرین از نگاشته‌های غزّالی را به دست داد:[۲]

نخستین جدول پیشنهادی مونتگمری وات

دورهٔ نخست
۱. مقاصد ۲. تهافت ۳. معیارالعلم ۴. مستظهری ۵. اقتصاد
دورهٔ دوم
۶. احیاء ۷. بدایة الهدایة ۸. الحکمة فی مخلوقات اللّه ۹. المقصد الأسنی ۱۰. املاء فی إشکالات (مشکلات) الاحیاء ۱۱. المضنون به علی غیر أهله ۱۲. جواهر القرآن ۱۳. أربعین ۱۴. کیمیای سعادت
دورهٔ سوم
۱۵. قسطاس ۱۶. إلجام العوام ۱۷. فیصل التفرقة
دورهٔ چهارم
۱۸. ایّها الولد ۱۹. اباحیّه ۲۰. منقذ ۲۱. مشکاة الأنوار

آنگاه، وات درستی پاره‌ای از نگاشته‌های غزّالی را به چالش می‌گیرد و از دیدگاه‌های پلاسیوس و مک‌دونالد در نپذیرفتن کتاب‌های درّة، منهاج العارفین، مکاشفة، روضة، الرسالة اللدنیّة، سرّ العالمین و أجوبة خرده می‌گیرد و درستی و پیوند راستین کیمیای سعادت تازی، المضنون الصغیر، منهاج العابدین، معراج السالکین و میزان العمل را به انکار می‌نشیند. وات، همچنین در درستی و پیوند راستین بخش‌ها و پاره‌هایی از کتاب‌های بدایة الهدایة (واپسین

---

۱. بدوی، مؤلّفات الغزّالی، ص ۱۱.

2. Watt, *Ibid*, pp.43-44.

فصل، صص ۴۰-۴۷، چاپ قاهره، ۱۳۵۳ ه)، دیباچهٔ کتاب الاملاء فی مشکلات الاحیاء دو دلی نشان می‌دهد ولی در برابر، المضنون به علی غیر اهله را از غزّالی می‌داند زیرا، به گفتهٔ وات، دربرگیرندهٔ فراهم شده‌ای از اندیشه‌های روشن اوست. وات در سامان‌دهی تاریخی زیر، برنخستین قاعده یعنی، استناد به اشاره‌های گفته آمده در دیگر نگاشته‌های غزّالی تکیه ورزیده است:

جدول نهایی پیشنهادی مونتگمری وات

۱ . نوشته‌های حتمی آغازین
۱. مقاصد ۲. تهافت ۳. معیارالعلم ۴. محکّ النظر ۵. مستظهری ۶. اقتصاد
۲ . نوشته‌های روزگار بازسازی
۷. احیاء ۸. بدایة ۹. الحکمة ۱۰. المقصد الأسنی ۱۱. املاء ۱۲. المضنون به ۱۳. جواهر القرآن ۱۴. أربعین ۱۵. کیمیای سعادت
۳ . نوشته‌های حتمی واپسین
۱۶. قسطاس ۱۷. الجام العوام ۱۸. فیصل التفرقة
۴ . دوران شور و ذوق
۱۹. ایّها الولد ۲۰. اباحیّه ۲۱. منقذ ۲۲. مشکاة الأنوار

همان گونه که می‌بینیم، دسته‌بندی وات زمان‌نگاری ناب نیست بلکه بر پایهٔ موضوع و باورهای نگاشته‌هاست. در حالی که چهار دسته‌بندی وات به سختی با دوره‌های چهارگانهٔ زندگی غزّالی می‌خواند و هماهنگ است، ویژگی مشترکی در زمان میان کارهای خاصّ در دسته‌های گوناگون وجود دارد.

پس از وات، فرید جبر، کشیش مسیحی، بر پایهٔ طبقات سبکی، گفتاری دربارهٔ زندگی و آثار غزّالی در ۱۹۵۴ نشر داد و زمان نگارش برخی از

نگاشته‌های او را مشخّص کرد.[۱]

جرج حورانی (G. F. Hourani) در گفتاری با عنوان "زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی" بر پایهٔ کتاب منقذ و دیگر منابع کهن به دستاوردهایی رسید که تا اندازه‌ای باریک بینانه‌تر از کار وات بود و با روش‌های کلّی او همراه می‌نمود و شمار بیشتری از نگاشته‌های او را در بر می‌گرفت.[۲]

جرج حورانی در بازنگری خود بر این گفتار به دستاوردهایی رسید که کمی پایین‌تر از آن بیشتر سخن خواهم گفت.

تا اینجا، هیچ کدام از خاورشناسان و غزّالی‌شناسان یاد شده به پاسخنامه اشاره‌ای نکردند. در سال ۱۹۵۹، کتاب موریس بویژ (Maurice Bouyges) زیر عنوان جستاری در زمان‌نگاری آثار غزّالی با ویرایش میشل آلار (M. Allard) به چاپ رسید. حورانی به هنگام نگارش گفتار اصلی خود کتاب بویژ را ندیده بود. بویژ در جدولی که از نگاشته‌های غزّالی به دست داد. پاسخنامه را در سومین دوران زندگی او گنجاند. بویژ زندگی غزّالی را به پنج دوره بخش کرد و جدولی از زمان‌نگاری کارهای او را بدین گونه سامان بخشید:

---

1. F. Jabre, "La biographie et l'ouvre de Ghazālī reconsiderées à la lumière des Ṭabaqāt de Subkī", *Mélanges de l'Institu Dominicain d'Études Orientales*, 1 (Cairo, 1954), pp.73-102.
2. G.F. Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol.79, No.4(1959), pp.225-233.

جدول پیشنهادی موریس بویژ

۱. نخستین سال‌ها (۴۶۵ـ۴۸۷ق / ۱۰۷۲ـ۱۰۸۵م) یا پیش از مرگ امام‌الحرمین جوینی
۱. التعلیقة فی فروع المذهب ۲. المنخول فی اصول الفقه
۲. نخستین دورهٔ آموزش همگانی (۴۷۸ـ۴۸۸ق / ۱۰۸۵ـ۱۰۹۵م)
۳. بسیط ۴. وسیط ۵. وجیز ۶. الخلاصة فی الفقه ۷. المنتحل فی علم الجدل ۸. مآخذ الخلاف ۹. لباب النّظر ۱۰. تحقیق المآخذ ۱۱. المبادی و الغایات ۱۲. شفاء الغلیل ۱۳. فتوی (لابن تاشفین) [۴۸۴ق / ۱۰۹۱م] ۱۴. الفتوی الیزیدیّة ۱۵. غایة الغور فی درایة الدور (فی‌المسألة السریجیّة) [۴۸۴ق / ۱۰۹۴م] ۱۶. تهافت الفلاسفة [۴۸۸ق / ۱۰۹۵م] ۱۷. مقاصد الفلاسفة [۴۸۷ق / ۱۰۹۴م] ۱۸. معیارالعلم [پس از تهافت و پیش از سفر دمشق] ۱۹. معیار العقول [۴۸۷ـ۴۸۸ق / ۱۰۹۴ـ۱۰۹۵م] ۲۰. محکّ النّظر فی المنطق [۴۸۷ـ۴۸۸ق / ۱۰۹۴ـ۱۰۹۵م به گفتهٔ ذهبی این کتاب در دمشق نوشته شده‌است*] ۲۱. میزان العمل [۴۸۷ـ۴۸۸ق / ۱۰۹۴ـ۱۰۹۵م به گفتهٔ سلیمان دنیا در الحقیقة عند الغزّالی، این کتاب درسال‌های پایانی زندگی غزّالی نوشته شده‌است*] ۲۲. فضائح‌الباطنیّة و فضائل المستظهریّة (المستظهری) [۴۸۸ق / ۱۰۹۵م] ۲۳. حجّة الحق [۴۸۸ق / ۱۰۹۵م] ۲۴. الاقتصادفی‌الاعتقاد [۴۸۸ق / ۱۰۹۵م حنا فاخوری وخلیل جر درالفلسفة‌العربیة‌برآنند که اقتصاد در سال ۴۸۹ق / ۱۰۹۶م نوشته شده است*] ۲۵. الرسالة القدسیة فی العقائد [۴۸۸ـ۴۸۹ق / ۱۰۹۵ـ۱۰۹۶م] ۲۶. المعارف العقلیّة و الأسرار الهیّة [۴۷۸ـ۴۸۹ق / ۱۰۸۵ـ۱۰۹۶م] ۲۷. قواعد العقائد [۴۸۸ـ۴۸۹ق / ۱۰۹۵ـ۱۰۹۶م]

۳. دوران گوشه‌گیری و گسستگی (۴۸۸-۴۹۹ق / ۱۰۹۷-۱۱۰۵م)
۲۸. احیاء علوم الدّین [میانهٔ سال‌های ۴۸۹-۴۹۹ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱م] ۲۹. فی مسألة کلّ مجتهد مصیب [نگارش یافته در دمشق] ۳۰. جواب [غزّالی به مؤیّدالملک دربارهٔ دعوت او از غزّالی برای تدریس در نظامیّهٔ بغداد، ۴۹۴ق / ۱۱۰۰م] ۳۱. مُفصِّل الخلاف ۳۲. جواب المسائل الأربع التی سألها الباطنیّة بهمذان (پاسخنامهٔ غزّالی به اسماعیلیان همدان) ۳۳. المقصد الأسنی فی شرح اسماء الحسنی [میانهٔ سال‌های ۴۹۰-۴۹۵ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱م، به گفتهٔ نویسندگان الفلسفة العربیة*] ۳۴. رسالة فی رجوع اسماء اللّه الی ذات واحدة علی رأی المعتزلة و الفلاسفة ۳۵. بدایة‌المجتهد [فاخوری و جر زمان نگارش آن را میانهٔ سال‌های ۴۹۰-۴۹۵ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱م دانسته‌اند*] ۳۶. الوجیز [صفر ۴۹۵ق / ۱۱۰۱م] ۳۷. جواهر القرآن [۴۹۵-۴۹۸ق / ۱۱۰۱-۱۱۰۴م] ۳۸. الأربعین فی أصول الدین [بخشی از جواهر که غزّالی پس از گریز از بغداد آن را در توس نگاشته است*] ۳۹. المضنون به علی غیر اهله ۴۰. المضنون الصغیر [از دیدگاه ماسینیون، هر دو مضنون در میانهٔ سال‌های ۴۹۵-۵۰۵ق / ۱۱۰۱-۱۱۱۱م نوشته شده است] ۴۱. القسطاس المستقیم [۴۹۷ق / ۱۱۰۳م] ۴۲. کتاب الدرج ۴۳. فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة [۴۹۷ق / ۱۱۰۳م] ۴۴. القانون الکلّی فی‌التأویل ۴۵. کیمیای‌سعادت [به گفتهٔ ماسینیون، نگارش یافته در میانهٔ سال‌های ۴۹۰-۴۹۵ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱م، پس از جواهر*] ۴۶. ایّها الولد [از دیدگاه فاخوری و جُر، نگاشتهٔ ۵۰۵ق / ۱۱۰۶م در نیشابور] ۴۷. نصیحة الملوك [پس از بازگشت غزّالی از شام در ۴۹۸-۴۹۹ق / ۱۱۰۴-۱۱۰۵م] ۴۸. زاد آخرت (فارسی) ۴۹. رسالة الی ابی الفتح احمد بن سلامة بالموصل [پیش از ۵۰۰ق / ۱۱۰۶م] ۵۰. الرسالة اللدنیة ۵۱. رسالة إلی بعض أهل عصره ۵۲. مشکاة الانوار [پیش از ۵۰۰ق / ۱۱۰۶م] ۵۳. تفسیر یاقوت التأویل ۵۴. الکشف و التبیین فی غرور الخلق اجمعین [در حدود سال ۴۹۰ق / ۱۰۹۶م] ۵۵. تلبیس ابلیس [شاید بتوان گفت پس از احیاء نوشته شده است]

۴. دوران دوم آموزش (میانهٔ سال‌های ۴۹۹ـ۵۰۳ق / ۱۱۰۵ـ۱۱۰۹م)
۵۶. المنقذ من الضلال [۵۰۱ـ۵۰۲ق / ۱۱۰۷ـ۱۱۰۸م] ۵۷. فی عجائب الخواص ۵۸. غایة الغرور ۵۹. المستصفی من علم الاصول [۶ محرم ۵۰۳ق / ۱۱۰۹م در نیشابور به گفتهٔ ابن‌اثیر] ۶۰. سرّ العالمین و کشف ما فی الدارین ۶۱. إلاملاء علی إلاحیاء [۵۰۳ق / ۱۱۰۹م در نیشابور]
۵. واپسین سال‌های (۵۰۳ـ۵۰۵ق / ۱۱۰۹ـ۱۱۱۱م)
۶۲. کشف علوم الآخرة ۶۳. إلجام العوام عن علم الکلام [میانهٔ سال‌های ۵۰۴ـ۵۰۵ق / ۱۱۱۰ـ۱۱۱۱م] ۶۴. منهاج العابدین [به گفتهٔ ماسینیون در میانهٔ سال‌های ۴۹۲ـ۴۹۵ق / ۱۰۹۸ـ۱۱۰۱م و به گفتهٔ بویژ در پایان سال‌های زندگی غزّالی نوشته شده است. محی‌الدین عربی بر آن است که منهاج العابدین از ابوالحسن علی مسفّر بستی است. برخی از خاورشناسان، مانند گردنر (Gairdner)، گوشه، پلاسیوس، دبور، این کتاب را ازغزّالی ندانسته‌اند و برخی هم مانند ماسینیون درپیوندش به او دو دلی نشان داده‌اند. ماسینیون به مدارج السالکین اشاره‌ای نمی‌کند ولی، نویسندگان الفلسفة العربیة [که به فارسی ترجمه شده است] زمان نگارش آن را میانهٔ سال‌های ۵۰۴ـ۵۰۵ق / ۱۱۱۰ـ۱۱۱۱م دانسته‌اند*]

بویژ در ۱۹۵۱/۱/۲۲ جهان را بدرود گفت و دستنگاشت کتاب او تا ژانویهٔ سال ۱۹۲۴ آمادهٔ چاپ بود ولی، پس از مرگ او آلار آن را با افزونی‌هایی چند نشر داد. بویژ به گستردگی دربارهٔ نگاشته‌ای غزّالی سخن گفت و از هر دستنویسی به ویژه در قاهره و استانبول آگاه می‌شد، بهره می‌گرفت. او در هفت پیوست کتابش، دربارهٔ نگاشته‌های بسته به

*. عبدالکریم العثمان (جمعه و حققه)، سیرة الغزّالی و اقوال المتقدمین فیه، دمشق، دارالفکر، بی‌تا، صص ۲۰۲ـ۲۰۵.

غزّالی نیز گفتگو کرد تا آنکه به شمارهٔ ۳۸۳ نگاشته رسید. آلار از روی کتاب بروکلمان، بر سیاههٔ بویژ افزود تا آنجا که به شمارهٔ ۴۰۴ نوشته افزون شد. آلار از کتاب‌های ساختگی و نگاشته‌هایی که در پیوندشان به غزّالی دو دلی هست و کتاب‌هایی که با عنوان‌های گوناگون آمده است سخن گفت. کار آلار، بر روی هم بسیار برجسته و چشمگیر است زیرا، گذشته از بهره‌گیری از کوشش‌ها و کند وکاوهای گذشتگان، به جستجوهایی در کتابخانه‌های استانبول و دارالکتب المصریّهٔ قاهره نیز پرداخته است.

کار چشمگیر و دانشورانه‌ای که پس از بویژ دربارهٔ نگاشته‌های غزّالی انجام گرفت، مؤلّفات الغزّالی دکتر عبدالرحمن بدوی مصری بود که چاپ نخست در ۱۹۶۱ (در دو جلد) و چاپ دوم بی‌کم وکاست در ۱۹۷۷ (در یک جلد) نشر یافت.[۱]

دکتر بدوی نگاشته‌های غزّالی را به هفت گونه بخش کرده است. گونهٔ نخست نگاشته‌هایی است که در پیوندشان به غزّالی هیچ گونه دو دلی نمی‌توان نشان داد و شمارهٔ ۱ تا ۷۳ را به سامان تاریخ نگارش، در بر می‌گیرد (صص ۱-۲۳۸) پاسخنامه در ردیف ۳۲ این سیاهه جا دارد. گونهٔ دوم از نگاشته‌هایی سخن به میان آمده است که در درستی پیوندشان به غزّالی دو دلی است که شمارهٔ ۷۳ تا ۹۵ در شمار آنهاست (صص ۲۳۹-۲۷۶). گونهٔ سوم، نگاشته‌هایی که بهتر است آنها را از غزّالی ندانیم و بیشترشان در جادوگری، طلسم و دانش‌های پنهانی است. شماره‌های ۹۶ تا ۱۲۷ این گونه نوشته‌هاست (صص ۲۷۷ - ۳۰۲). گونهٔ چهارم نوشته‌هایی است که به گونه‌ای جداگانه پرداخته شده است و تک‌نگاری است و با نام‌هایی دوگانه آمده است از شمارهٔ ۱۲۸ تا ۲۲۴ (صص

---

۱. عبدالرحمن بدوی، مؤلّفات الغزّالی، کویت، وکالة المطبوعات، الطبعة الثانیة، ۱۹۷۷م در ۵۷۰ صفحه.

۳۰۳-۳۵۲). گونهٔ پنجم، کتاب‌های ساختگی و دروغین، از شمارهٔ ۲۲۵ تا ۲۷۳ (صص ۳۰۳-۳۵۲). گونهٔ ششم ، کتاب‌های گمنام از شمارهٔ ۲۷۴ تا ۳۸۰، (صص ۳۸۹-۴۲۶). گونهٔ هفتم، دستنگاشت‌های بازمانده و پیوند یافته به غزّالی از شمارهٔ ۳۸۱ تا ۴۵۷، (صص ۴۲۷-۴۶۸).

بدین سان، دکتر بدوی بر پایهٔ زمان نگارش، ۷۲ کتاب و رساله را بی‌گمان از غزّالی دانسته است.[۱]

حورانی و زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی

تازه‌ترین کاری که دربارهٔ زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی انجام گرفته است گفتاری است که به دست جورج حورانی در مجلّهٔ انجمن آمریکایی خاورشناسی *(JAOS)* نشر یافته است.[2] حورانی پس از بررسی همگی کارهایی که در زمینهٔ زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی نوشته آمده بود خرده‌هایی در آنها دید و از آن رو به نگارش نخستین گفتار خویش در ۱۹۵۹ دست زد. جرج حورانی به هنگام نگارش گفتار یاد شده از دو کتاب در این زمینه بی‌خبر مانده بود: یکی، مطالعات در غزّالی[3] از حوّا لازاروس-یافه که در ۱۹۷۵ نشر یافته بود و دیگری، کتاب بررسی زمان‌نگاری آثار غزّالی موریس بویژ که در ۱۹۵۹ با ویرایش میشل آلار به چاپ رسیده بود و پیشتر از آن سخن گفتم.

حورانی با بررسی همگی نگاشته‌هایی که در زمینهٔ زمان‌نگاری و نیز نشرهای آثار غزّالی هنگام نوشتن گفتار دوم خود دیده است، در نخستین

---

۱. بدوی، همان.

2. George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society,* vol.104, No.2(1984), pp.289-302.

3. H. Lazarus-Yafeh, Studies in Al-Ghazzālī, Jerusalem, The Magnies Press, The Hebrew University, 1975.

گفتارش بازنگری کرده است. حورانی کوشیده است تا بر پایهٔ زیستنامه‌ها و آثار خود غزّالی و به ویژه منقذ، سامان و تاریخ‌های نگاشته‌های غزّالی را به دست دهد. او برای دستیابی به خواسته‌اش، زندگانی غزّالی را به چهار دوره بخش کرده است تا بهتر بتواند اندیشه و تکاپوهای نگارشی و آموزشی او را در یک محتوای کتابشناسی نشان دهد. دوره‌های چهارگانهٔ زندگی غزّالی برابر پیشنهاد حورانی این گونه است:

۱ . نخستین دوران آموزش و نگارش غزّالی که تاریخ آن دانسته نیست، دربرگیرندهٔ زمان پیش از مرگ امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ق / ۱۰۸۵ـ۱۰۸۶م) تا بازگشت او از بغداد به سال ۴۸۸ق / ۱۰۹۵م است. غزّالی به سال ۴۵۰ق / ۱۰۵۸ در تابران توس پا به جهان گذاشت و در جوانی به نیشابور رفت تا پای درس امام الحرمین بنشیند. می‌دانیم که تا جوینی زنده بود، غزّالی آغاز به تدریس و نگارش کرد. تنها نگاشته‌ای که بی‌گمان غزّالی در این هنگام نگاشت منخول است. منخول یعنی، گزیده و چکیده.

دیری نپایید که جوینی جهان را بدرود گفت و غزّالی به اردوگاه (مَعَسْکر) خواجه نظام‌الملک، وزیر توانای پادشاه سلجوقی پیوست و شش سال با احترام در آنجا بماند. غزّالی در ۴۸۴ق / ۱۰۹۱ـ۱۰۹۲م به سرپرستی فقه شافعی در نظامیّهٔ بغداد گماشته شد و برای چهار سال ــ از ۴۸۴ تا ۴۸۸ق / ۱۰۹۱ـ۱۰۹۲ تا ۱۰۹۵م ــ در سمت استادی نظامیّهٔ بغداد به تدریس نشست.

غزّالی در دو جا به ما گزارش می‌دهد که در دوران نخست آموزش در دانش فقه و حقوق کتاب نوشته است: یکی در مستصفی و دیگری در منقذ. غزلی در مستصفی از نگارش کتاب‌ها و رساله‌هایی در فقه و اصول در آغاز جوانی‌اش سخن می‌گوید و در منقذ از رویکردش به دانش‌های آن جهانی و به دست آوردن رازهای درونی دین می‌نگارد که زمان نگارش بیشتر

نگاشته‌های حقوقی و فقهی او را در حدود و سال ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م تعیین می‌کند. اگر چه مستصفی در زمان‌های بعدتر نگاشته آمد ولی دست‌کم برخی از رساله‌های فقه و اصول غزّالی در بغداد نگاشته شد.

هنگامی که غزّالی در بغداد به سر می‌برد، نگاشته‌هایی چند در موضوع‌های تازه نوشت که می‌توان به سیاههٔ آنها از مقاصد الفلاسفة تا میزان العمل نگاهی افگند. از خواندن منقذ پیداست که غزّالی، برای دریافت بهتر و ژرف‌تر حقیقت دینی، به مطالعه و پژوهش در چهار رشتهٔ کلام، فلسفه، آیین اسماعیلی و تصوّف پرداخت. غزّالی هیچ اشاره‌ای به نگارش چیزی دربارهٔ دانش کلام پیش از نوشتن دربارهٔ سه رشتهٔ دیگر نمی‌کند. او پیشتر کلام را [در گرگان و نیشابور] خوانده بود. تنها کتاب او در این رشته به نام الاقتصاد فی الاعتقاد به احتمال به پایان سال‌های ماندنش در بغداد بستگی می‌یابد. ویژگی‌های مشترکی میان کتاب‌هایی که غزّالی دربارهٔ فلسفه و آیین اسماعیلی نگاشت به چشم می‌خورد ولی، سامان آنها یکی نیست.

غزّالی تصوّف را فراگرفت ولی هنوز تا آن هنگام چیزی در آن بارهٔ ننگاشت. میزان العمل اگر چه کتابی اخلاقی است ولی، همان گونه که منقذ نشان می‌دهد، همگام است با رویکرد غزّالی به رفتار و سلوک به هنگام نزدیک شدنش به تصوّف.

۲. نخستین دوران از گوشه‌گیری و گسستگی او برای یازده سال ادامه می‌یابد. یعنی، از بازگشت غزّالی از بغداد در ذی‌قعدهٔ ۴۸۸ ق / نوامبر ۱۰۹۵ م تا تدریس دوباره‌اش در نیشابور در ذی‌قعدهٔ ۴۹۹ ق / ژولای ۱۱۰۶ م (منقذ / ۱۵۳).

سفر غزّالی نزدیک به دو سال در سوریّه، میان دمشق و فلسطین، به درازا کشید. در آنجا بود که به احتمال، همگی کتاب سترگ و بهتر بگوییم بزرگ‌ترین نگاشتهٔ خود را ــ احیاء ــ به نگارش درآورد. بدین گونه، او پیش

از آمدن صلیبیانِ نخست به شام در سال ۴۹۳ ق / ۱۰۹۹ م سوریّه را ترک کرده بود. غزّالی از یورش صلیبیان در نگاشته‌هایش دم نمی‌زند. از سوریّه به حج رفت و از مکه و مدینه دیدن کرد که به احتمال در پایان سال ۴۹۰ ق / نوامبر ۱۰۹۷ م انجام گرفت.

غزّالی، آنگاه به بغداد بازگشت و سپس راهی ایران شد و هنگامی که به زادگاهش ـ توس ـ رسید در یک خانقاه زیست. اگر دو سال ماندن غزّالی را در سوریّه از یازده سال دوران دوم زندگی‌اش کم کنیم نه سال می‌ماند که میان حج، بغداد، شهرهای ایران و توس بخش می‌شود. اینکه غزّالی بیشتر این سال‌ها را در کجا مانده، بر ما پوشیده مانده است. شاید بتوان گفت در توس ولی، برگه‌ای در دست نیست.

۳. سومین دوران زندگی غزّالی هنگامی آغاز می‌شود که او زندگی گوشه‌گیری و گسستگی را پشت سر می‌گذارد و در ذی‌قعدهٔ ۴۹۹ ق / ژولای ۱۱۰۶ م به تدریس نیشابور تن می‌دهد. پایان این دوران دانسته نیست ولی سال ۵۰۳ ق / ۱۱۰۹ ـ ۱۱۱۰ م پیشنهاد خوبی است؛ زیرا، غزّالی در ۶ محرّم ۵۰۳ / ۵ آگوست ۱۱۰۹ م کتاب مهمّ مستصفی را در اصول فقه به رشتهٔ نگارش در آورد. نگارش این کتاب با بودن در دوران گوشه‌گیری و گسست جور در نمی‌آید.

۴. چهارمین دورهٔ زندگانی غزّالی، در واقع، گسست و گوشه‌گیری پایانی اوست در زادگاهش: توس که تا مرگ وی در ۱۴ جمادی‌الآخر ۵۰۵ ق / ۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ م پایید. تنها یک نگاشته به این دوران پیوند می‌گیرد و آن إلجام العوام است، چرا که زودگذری و کوتاهی این دوران را تایید می‌کند.[1]

---

1. G. F. Hourani, "A Revised chronology of Ghazālī's Writings", pp.290-291.

جدول پیشنهادی جرج حورانی برای زمان‌نگاری کارهای غزّالی

المنخول فی‌اصول الفقه (چاپ نشده) نگاشتهٔ پیش از ۴۷۸ق / ۱۰۸۵ - ۱۰۸۶م، به هنگام تدریس امام الحرمین در نیشابور.[۱] آوردن این نگاشته به عنوان نخستین کار غزّالی به معنای آن نیست کتاب دیگری به این دوران بستگی نمی‌یابد.

۱. مآخذ الخلاف ۲. لُباب النّظر ۳. تحصین المآخذ[۲] ۴. المبادی و الغایات. از این چهار کتاب هیچ کدام به دست ما نرسیده است. معیار العلم (ص ۲۳)، که به پایان نخستین دوران زندگی غزّالی (۴۸۸ق / ۱۰۹۵م) بستگی دارد، از این چهار کتاب به ترتیب در روش‌های گفتگوی حقوقی و فقهی یاد می‌کند. بدوی (ص ۳۳) سامان سیاههٔ این چهار کتاب را نزدیک به نظم زمان‌نگاری تألیف آنها می‌داند. دست‌کم شمارهٔ ۳ بایستی پس از شمارهٔ ۱ بیاید. بر روی هم، این دسته نمی‌تواند به بیشتر دیگر کتاب‌های آغازین دربارهٔ فقه و حقوق مربوط گردد.

شفاءالغلیل فی‌القیاس و التعلیل، نام‌های گوناگونی برای این نگاشته آمده است، از آن میان علیل به جای غلیل. زمان نگارش شفاء الغلیل پس از مبادی و نزدیک به آن است (محک، ص ۹۱)، پیش از مستظهری (متن تازی، ص ۵۲).

سه کتاب دیگر می‌تواند به هم پیوند گیرد ولی شاید پیش یا پس یا در میانهٔ گروه پیشین قرار گیرد. نام هیچ کدام از آنها پیش از احیاء نیامده است:

---

۱. تاج الدّین سُبکی، طبقات الشافعیّة الکبری، ویراستهٔ حلو و طناحی، قاهره ۱۳۸۸هـ / ۱۹۶۸م، ج ۶، صص ۲۲۵. تأیید یافعی در مرآت الجنان، برگ ۲۵۷ ب، به نقل از:
M. Smith, *Al-Ghazālī's Life and Personality*, London, 1944, p.16.

۲. در چاپ، تحسین آمده است که بی‌گمان، لغزش چاپی است.

(۱) **البسیط** (چاپ نشده) در احیاء[1] (ج ۱، ص ۱۰۸) و نیز جواهر القرآن (ص ۲۲)، به عنوان اثری فقهی از دوران نخستین زندگی غزّالی یاد شده است. بسیط را کوتاه شدهٔ نهایةالمطلب جوینی (بویژ، ص ۱۲) دانسته‌اند ولی، بلندتر از آن است.

(۲). **الوسیط** (چاپ نشده) احیاء (ج ۱، ص ۱۰۸، چاپ ۱۳۲۶ هـ قاهره) و نیز جواهر (ص ۲۲) آن را کار فقهی روزگار نخستین زندگی غزّالی می‌دانند. همان گونه که غزّالی در دیباچهٔ وسیط می‌نویسد، این کتاب کوتاه شدهٔ بسیط است (بویژ، ص ۱۳).

(۳) **الوجیز فی الفقه الشافعی** (قاهره، ۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۰ م) احیاء (ج ۱، ص ۱۰۸، چاپ ۱۳۲۶ هـ قاهره) و جواهر هر دو، وجیز را پس از بسیط و وسیط آورده‌اند. وجیز، چکیدهٔ فقه شافعی و شاید کتاب درسی دانشجویان بود.

بویژ تاریخ نگارش وجیز را خیلی دیرتر، میان احیاء و جواهر می‌داند. دلیل او یادداشتی است بر دستنگاشت قاهره، دیرتر از ۶۵۶ق / ۱۲۵۸ م که تاریخ ۴۹۵ / ۱۱۰۱ م را به دست می‌دهد. گمان نمی‌کنم بتوان دلیل بویژ را برای نادیده گرفتن ارجاع خود غزّالی به وجیز در پیوند نزدیک با بسیط و وسیط نادیده گرفت. از سوی دیگر، بدوی (مؤلّفات، ص ۲۵) و لازاروس (صص ۲۱۰، ۳۷۸ـ۳۷۹، ۴۰۷) بر پایهٔ سبک و محتوا، دیدگاه بویژ را آشکارا رد کرده‌اند.

خلاصة المختصر و نقاوة المعتصر (چاپ نشده)، همان گونه که در احیاء (ج ۱، ص ۳۰، نشر عراقی، ص ۱۰) آمده است، مختصر نگاشتهٔ اسماعیل مُزَنی، فقیه شافعی مذهب (م ۲۶۳ق / ۸۷۷ م) سدهٔ سوم هجری و شاید کار غزّالی، خلاصهٔ آن کتاب درسی بوده است.

---

۱. چاپ ۱۳۲۶ هـ / ۱۹۰۸ ـ ۱۹۰۹م به نقل از بویژ. دیگر ارجاع‌ها به احیاء در این گفتار به چاپ عراقی از نشر ۱۳۵۶ـ۱۳۵۷ هـ قاهره خواهد بود.

بویژ دلیل‌های قاطعی می‌آورد تا خلاصة را پس از بسیط و وسیط جا دهد ولی، حقیقت این است که بی‌گمان آن را نمی‌توان به هیچ یک از دیگر کتاب‌های فقهی پیشین غزّالی مربوط دانست.

تهذیب الاصول (ناپدید) غزّالی در احیاء (ج ۱، ص ۳ و ج ۳) به این کتاب خود به عنوان کاری در فقه، که درازتر از مستصفی بوده است، ارجاع می‌دهد. بویژ، نخستین اشاره را می‌دانست ولی آن را نپذیرفت (ص ۷۰) زیرا، نمی‌توانست باور کند که غزّالی کتابی در فقه پُر بَرگتر از مستصفی نوشته باشد. بدوی استدلال بویژ را به ریشخند می‌گیرد (صص ۲۱۰-۲۱۱). خود غزّالی با نگاشتن این جمله که "ما این مطلب را به درازا در تهذیب الاصول بحث کرده‌ایم" (ارجاع دوم، ۱، ۱۱۱)، موضوع را حل کرده است. راهی برای تعیین دقیق تاریخ نگارش تهذیب نمی‌ماند ولی با نگاه به بیشتر دیگر کتاب‌های حقوقی، چنین می‌نماید که دستاورد نخستین دوران زندگانی غزّالی است.

پنج نگاشتهٔ زیرین غزّالی دربارهٔ فلسفه و آیین اسماعیلی که می‌تواند پشت سر هم قرار گیرد، با دقّت و تاریخ‌گذاری به بخش بعدی چهار سال در بغداد پیوند می‌یابد.

هیچ ارجاع و اشاره‌ای نیست تا بتوان این کتاب‌ها را به دستهٔ پیشین پیوند زد ولی، بر روی هم، کتاب‌های فلسفی و اسماعیلی‌شناسی غزّالی پس از آن کتاب‌های فقهی‌اش جا می‌گیرد چرا که خود غزّالی در منقذ (ص ۷۹ به بعد) از سامان مطالعاتش سخن می‌گوید. چند ویژگی مشترک مانع از آن نیست.

یک. **مقاصد الفلاسفة**، ویرایش م. س. کردی (قاهره، ۱۳۵۵ ه / ۱۹۳۶ م)، سه بخش. از آنجا که این کتاب در بغداد نوشته شده است (منقذ، ص ۸۵) نمی‌تواند زودتر از ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱-۱۰۹۲ م نگارش یافته باشد. در مقاصد، (فصل ۱، صص ۲-۳؛ فصل ۳، ص ۷۷)،

همچنین در منقذ (ص ۸۴) آشکارا می‌خوانیم که نگارش این کتاب، که به عنوان زمینهٔ تهافت نوشته شده است، با نگاه به برگه و دلیلی که برای تاریخ‌های تهافت و مستظهری در دست داریم، پس از ۴۸۶ ق (پایان یافتهٔ ۲۰ ژانویهٔ ۱۰۹۴ م) پایان یافته است. این کتاب بایستی در ظرف "کمتر از دو سال" نوشته شده باشد ــ هنگامی که غزّالی در زمان آسودگی و به هدف درک فلسفه، این رشته را می‌خوانده است (منقذ، ص ۸۵).

دو. **تهافت الفلاسفة**، نشـر بـویژ (M. Bouyges, *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*، II ، بیروت، ۱۹۲۷ م) پس از مقاصد، (مقاصد، فصل ۱ / ۲-۳ و ۲ / ۷۷؛ منقذ، ۸۴۱-۸۵) دستنگاشت فاتح / ۲۹۱ استانبول می‌آورد که تهافت در "محرّم ۴۸۸ ق / ۲۱ ژانویهٔ ۱۰۹۵ م پایان یافته است".[1] بدین گونه، به احتمال بیشتر این کتاب در ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م نوشته شده است. غزّالی در منقذ می‌گوید "نزدیک به یک سال" در واکنشی انتقادی بر سر فلسفهٔ گذراند پس از آنکه کمتر از دو سال در درک آن سپری ساخت. چندین ارجاع و اشاره به تهافت وجود دارد. در دسترس‌ترین آنها به زمان‌نگاری، معیار (صص ۲۲، ۱۱۶۱، ۱۷۴) است که معیار را تکلمهٔ تهافت در منطق توصیف می‌کند.

سه. **معیار العلم فی فنّ المنطق**، نشر م. س. کردی (قاهره، ۱۳۲۹ ه / ۱۹۱۱ م). تهافت (صص ۱۷ و ۱۸) آن را به عنوان ضمیمه زیر عنوان معیار العقل پیش‌بینی می‌کند. تهافت (ص ۲۱۳) به این کتاب به عنوان مدارك العقول اشاره می‌کند که پیشتر نگارش یافته است (صنّفناه). معیار (صص ۲۲، ۱۶۱، ۱۷۴) بخشی از آن را بر این پایه که اصطلاحات فنّی در تهافت را شرح می‌دهد، توجیه می‌کند. بدین سان، پیوند این دو کتاب به هم نزدیک است. دربارهٔ یک نویسنده، هیچ چیز بی‌معناتر از این نیست که کتابی را بنگارد و پیش از آخرین نگاشته بازنگری یا نشر

---

۱. پیشگفت بویژ بر تهافت الفلاسفة، صص XIII, IV.

کرده باشد. نام تهافت در چند کتاب بعدی یعنی، اقتصاد (ص ۹) آمده است.

چهار. **مِحکّ النظر فی المنطق**، نشر م. حلبی و م. قبّانی (قاهره، بی‌تا، چاپخانهٔ ادبیّه). ص ۱۳۱ یادآور می‌شود که معیار هنوز نشر نیافته و چشم به راه تصحیح است. روشن است که معیار نخست نوشته شده است ولی بعدها نشر یافته است. نام هر دو کتاب با هم در اقتصاد (ص ۹) و جای دیگر آمده است.

پنج. **المستظهری یا فضائح الباطنیّة و فضائل المستظهریة**، گزیده‌ها، نشر اگناس گلدزیهر I. Goldizher, *Streitschrift des Ghazali gene die Batinijja-Sekte, Lieden,* 1916) ، متن کامل نشر عبدالرحمن بدوی، فضائح الباطنية، قاهره، ۱۹۶۴ م).

مستظهری می‌تواند با اشاره‌هایش به دو خلیفه تاریخ نزدیکی داشته باشد. این کتاب به مستظهر اشاره می‌کند که خلافت دارد (برگ‌های ۳ ب و ۴ آ) و در ۱۵ محرّم ۴۸۷ ق / ۴ فوریهٔ ۱۰۹۴ م به قدرت رسید؛ و به مستنصر فاطمی که هنوز زنده بود (برگ ۱۸ آ) و در ۱۷ ذی‌حجّهٔ ۴۸۷ ق / ۲۹ دسامبر ۱۰۹۴ م جان سپرد. بدین سان، بایستی مستظهری دست‌کم پیش از تهافت، که در ژانویهٔ ۱۰۹۵ م نگارشش تمام شد، آغاز شده باشد. با این همه، به احتمال انجام کتاب مستظهری پس از تهافت است زیرا، منقذ (صص ۷۹ و ۱۰۹) نشان می‌دهد که غزّالی پس از فلسفه دربارهٔ آیین اسماعیلی (باطنیّه) کار کرده است. گلدزیهر در برگ ۱۹۶ مستظهری اشاره‌ای به تهافت پیدا کرد. آنجا که غزّالی از عقیده‌ای فلسفی که در کلام آن را ردّ کرده بود اشاره می‌کند.[1] (در جواهر / ۲۱ او به تهافت به عنوان کاری از کلام یاد می‌کند.)

---

1. *Streitschrift,* p.28

پیوند موقّتی مستظهری به معیار و محکّ کمتر روشن است. ما نشان داده‌ایم که هر سه ویژگی مشترکی با تهافت دارند. آنها شاید با یکدیگر هم ویژگی مشترک داشته باشند. ولی بر پایهٔ گزارش منقذ از کار غزّالی، می‌توان مستظهری را اگرچه نه به قطع، پس از دو کار دیگر قرار داد. بویژ، بدوی و لازاروس همین سامان را ارائه داده‌اند. منقذ (ص ۱۱۹) مستظهری را نخست در میان پنج کتاب بر ضدّ اسماعیلیان سیاهه می‌کند، و چون پنج کتاب را به ترتیب می‌شمارد و جاهای چهار کتاب دیگر را می‌گوید، سامان سیاههٔ غزّالی را باید به عنوان زمان‌نگاری پذیرفت.

حجّة الحق (ناپدید) در جواهر (ص ۲۱) یاد شده است. دوم در منقذ (ص ۱۱۹) به عنوان پاسخی به خرده‌گیری‌های اسماعیلیان بر ضدّ او در بغداد، سیاهه شده است. این دلیل نمی‌شود که غزّالی حجة را در بغداد نوشته است ولی، می‌رساند که او آنجا بوده یا به تازگی آنجا رسیده بوده است. مک‌دونالد می‌اندیشید "شاید در راستای دومین ماندن او در بغداد"[1] بوده است ولی، راهی برای تصمیم‌گیری وجود ندارد.

الاقتصاد فی‌الاعتقاد، چاپ آی. آ. چوبکچو و ح. آتای (آنکارا، ۱۹۶۲ م). تهافت (صص ۱۰۵، ۲۱۵) معیار و محکّ (ص ۱۵) و مستظهری (ص ۲۳۹) از آن یاد می‌کند، پس نمی‌تواند زودتر از ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م باشد. به احتمال، در پیشگفت تهافت (ص ۷۸) اشاره‌ای به آن هست هر چند با عنوان قواعد العقائد، غزّالی در آنجا می‌گوید که پس از انجام تهافت، امید دارد کتاب سازنده‌ای در عقیده و بینش بنویسد، زیرا کتاب کنونی کتابی است انتقادی. پیداست که چنین آهنگی بیشتر به ویژه در الاقتصاد انجام گرفته است تا در قواعد العقائد، که بعدها جز بخشی از احیاء

---

1. Macdonald, "Life of Al-Ghazālī", p.65.

درنیامد.[۱]
از آنجا که نام اقتصاد در احیاء (یک، ۶۸ و ۱۶۹) آمده، پس بایستی جلوتر از نخستین بخش احیاء باشد.
در اینکه نگارش اقتصاد در بغداد آغاز شد یا در آنجا پایان یافت، میان پژوهشگران همداستانی دیده نمی‌شود. از عبارتی در تهافت درمی‌یابیم که غزّالی آهنگ نوشتن کتابی "پس از انجام این کتاب [تهافت] را در سر می‌پروراند تا تکمیل کتاب سه‌گانه‌ای باشد که دو بخش آن مقاصد و تهافت بود. آیا غزّالی در عمل، اقتصاد را در بغداد نگاشت یا به انجام رساند؟ به سختی می‌توان پذیرفت که این بخش خالی از لطف کلام یکی از نخستین دستاوردهای زندگی نوین غزّالی به عنوان یک صوفی باشد. بویژ (۳۴) نگارش اقتصاد را در بغداد می داند، به همان دلیل‌هایی که برای تهافت هست. بدوی چیزی نمی‌گوید. لازاروس، بی توضیح آن را کار بغداد می‌شمارد. بهترین زمانی که در دسترس است، نیمهٔ نخست ۴۸۸ق / ۱۰۹۵م، پیش از بحران روحی غزّالی است که در ماه رجب (ژولای) بدان دچار آمد. ولی، این هنگام زمانی است پر تزاحم و گرفتار، میانهٔ تکمیل معیار، محکّ و مستظهری و رویکرد نوین او به تصوّف (منقذ، ص ۱۲۲ به بعد) خود اقتصاد نه کوتاه است و نه آسان. ممکن است این کتاب در راستای نیمهٔ دوم ۴۸۸ق / ۱۰۹۵م، به وارونهٔ آن بحران، نگاشته شده باشد زیرا، غزّالی نمی‌گوید که از نگاشتن ممنوع بود، تنها از منبر رفتن و اندرز دادن او جلوگیری کرده

---

۱. متن تهافت / ۷۸، نباید به گونه‌ای که فان دن برگ (S. van den Berg) در ترجمه‌اش از تهافت التهافت ابن‌رشد (لندن، ۱۹۵۴م، یک / ۶۸، تهافت، چاپ بویژ / ۱۱۶) انجام داده است، تصحیح شود، هیچ اعتبار متنی برای خواندن چیزی جز قواعد العقائد وجود ندارد. شاید غزّالی اندیشهٔ خود را برای عنوان کتاب تغییر داده باشد (مقایسه کنید با معیار، در بالا).

بودند (منقذ، ص ۱۲۸) همان گونه که خواهیم گفت، میزان العمل هم در این شش ماه نوشته شد. اینک، در شگفتیم که آیا نگارش سودبخش و فشردهٔ ۴۷۷ - ۴۷۸ق / ۱۰۹۴-۱۰۹۵م، انگیزهٔ پدید آمدن بیماری سرسام بود که به ناتندرستی غزّالی انجامید یا نه.

میزان العمل، نشر م. س. کردی و م. س. نُعیمی، (قاهره، ۱۳۲۸ق / ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰م) در پایان معیار (ص ۱۹۵) از میزان به عنوان اثر کمکی پیش‌بینی شده است. هم دانش (علم) هم کردار (عمل) برای نیکبختی در این گیتی و آن جهان لازم است. چون معیار، ضابطهٔ دانش خوب را به دست می‌دهد، باید میزان برای ارائهٔ کردار خوب نوشته شده باشد. میزان شش بار به معیار اشاره می‌کند (۳، ۲۸، ۵۶، ۶۴، ۱۵۳، ۱۵۶). پس، بی‌گمان پس از معیار هم اقتصاد و هم میزان در دورانی قرار گرفته‌اند که غزّالی در آستانهٔ بحران روحی و معنوی زندگی‌اش قرار داشت یا در عمل قرار گرفته بود. پس برای بررسی تکامل اندیشهٔ او بررسی این دو کتاب بایسته است.

مونتگمری وات در ۱۹۵۲، اصالت میزان را زیر علامت سؤال گذاشت. استدلال‌های وات تا اندازه‌ای زیاد بر مسألهٔ تاریخ میزان استوار بود. وات با فرض پذیرش دیدگاه‌های دانشمندان پیش (گردنر، پلاسیوس، ماسینیون، حکمت هاشم) دربارهٔ اصالت میزان، بر آن است که بایستی این کتاب به دوران بعدی ـ پس از منقذ، به گفتهٔ هاشم ـ بستگی یابد. آنگاه، وات آن را به آن دوره مربوط نمی‌داند زیرا، در میزان اشاره‌هایی به تقدّم عقل و عدم رستاخیز جسم دیده می‌شود که با اندیشه‌های بعدی غزّالی که در دیگر کتاب‌ها می‌خوانیم، سازگار نیست. دلیل‌هایی که دیگر دانشمندان برای تاریخ دیر و بعدی میزان آورده‌اند، ناچیز است. گردنر و ماسینیون دلیلی نیاورده‌اند. آسین پلاسیوس می‌اندیشید که میزان بایستی دیرتر از احیاء باشد زیرا، احیاء اشاره‌ای به آن ندارد. استدلال شک آمیز از سکوت.

گذشته از آنکه بویژ اشاره به میزان را به وسیلهٔ ابوبکر طُرطوشی (۴۵۱-۵۲۰ق / ۱۰۵۹-۱۱۲۶م)، همروزگار غزّالی خاطر نشان می‌سازد، سرانجام، نتیجه‌گیری ۱۹۵۲ وات به وسیلهٔ چهار دانشمند جدید: آلار در نشر خود از کتاب بویژ، بدوی، با پذیرش بی‌چون و چرای میزان، لازاروس با پذیرفتن آن و خرده‌گیری همگانی از تفسیرهای وات و شریف در پیوست مفصّل ردّ بر وات به گونه‌ای مستقیم، نپذیرفتنی اعلام گردیده است. شریف یادآور می‌شود که خود وات در گفتار بعدی میزان را جز در بخش‌هایی معیّن، اصیل می‌داند.[1]
من [= حورانی] در گفتار نخست خود، تاریخ نگارش میزان را پس از بازگشت غزّالی از بغداد دلچسب‌تر می‌دانستم ولی، اکنون به خاطر نزدیکی آن با معیار و دیدگاه دانشمندان جدید، عقیده دارم که تاریخ آن زودتر بوده است. نگراش این کتاب به دوران بحران معنوی و پریشانی روحی غزّالی پیوند می‌گیرد که سال ۴۸۸ق / ۱۰۹۵م است.
الرسالة القدسية، نشر و ترجمهٔ انگلیسی از عبداللطیف طیباوی (Tibawi, *Al-Ghazālī's Tract on Dogmatic Theology,* London, 1965).
در احیاء (یک، ۱۶۹ و ۱۸۰)، به عنوان رساله‌ای کوچک که برای مردم بیت‌المقدس نوشته شده است و پشت سر آن به قواعد العقائد دومین از چهل کتاب احیاء یاد می‌شود. نشانهٔ دو دستنویس قاهره، مجامیع ۶۶ و لندن، SOAS ۴۵۸۱۸ بیان می‌دارد که این اثر در مسجد الاقصای بیت‌المقدس به انجام رسید (طیباوی، ص ۱۰-۱۱؛ بویژ، ص ۳۵) بدین سان، جای نگارش این رساله آسان به دست می‌آید که بیت‌المقدس است و جایگاه ترتیب پشت سر هم آن پس از اقتصاد و میزان و پیش از احیاء می‌باشد. با اطمینان می‌توان گفت که این نخستین کتاب بر جا

1. Sherif, *Ghazālī's Theory of Virtue,* pp.170-75.

ماندهٔ غزّالی در راستای دوران گسستگی و بریدگی اوست یعنی، در ذی‌قعدهٔ ۴۸۸ق / نوامبر ۱۰۹۵م (منقذ، ص ۱۵۳).
تاریخ ماندن غزّالی در بیت‌المقدس دانسته نیست زیرا، میان گزارش خود غزّالی از سفرهایش در منقذ، (ص ۱۳۰-۱۳۱)، و گزارش سبکی ناهماهنگی دیده می‌شود. به نوشتهٔ غزّالی، او "نزدیک به دو سال" در سوریّه (شام) گذراند که آغاز شام و سپس بیت‌المقدس بود. بدین سان، غزّالی در راستای ۴۹۰ق / ۱۰۹۷م در بیت‌المقدس بوده است. سبکی می‌گوید که غزّالی تنها چند روز در آغاز در دمشق بود و آنگاه به دنبال دومین ماندن در دمشق، در بیت‌المقدس ماند. با این برنامهٔ زمانی، غزّالی در ۴۸۹ق / ۱۰۹۶م در بیت‌المقدس بوده است. این نکته، اهمیّت چندانی در تعیین ترتیب یا تاریخ دیگر کتاب‌ها، جز احیاء ندارد.
ردّ جمیل علی الهیّات عیسی بصریح الانجیل، نشر شیدیاک در کتابخانهٔ مدرسهٔ مطالعات عالی، علوم دینی
(R. Chidiac, *Bibliothèque de l'école des hautes études:* sciences religieuses, 54, Paris, 1939).
من پیشتر، بر پایهٔ استدلال‌هایی که شیدیاک در دیباچه‌اش بر نشر این کتاب آورده بود، آن را از غزّالی می‌دانستم ولی، لازاروس به چند دلیل اثبات کرد که ردّ جمیل از غزّالی نیست و نویسندهٔ آن به احتمال، یک قبطی مسیحی است که به اسلام گرویده است.[1] اگر غزّالی این کتاب را ننوشته باشد، هیچ دلیلی در دست نیست که از مصر دیدن کرده باشد و

1. H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazālī*, p.475.

من با سخن فرید جبر همراهم که غزّالی هرگز مصر را ندید.[1] [بدوی، ص ۸۳ عنوان این کتاب را الرد الجمیل علی صریح الإنجیل و لازاروس الرد الجمیل لإلهیة عیسی بصریح الإنجیل نوشته است].[2]
احیاء علوم الدّین، نشر عراقی ۱۶ جلد (قاهره، ۱۳۵۶ - ۱۳۵۷ هـ / ۱۹۳۷ - ۱۹۳۹ م) ج ۱ / ۱۶۹ و ۱۸۰، از الرسالة القدسیة؛ ج ۱ / ۸۶ و ۱۶۹ از اقتصاد یاد می‌کند. چون الرسالة القدسیة در کتاب دوم احیاء جا گرفته است، به احتمال فراوان همگی احیاء پس از رساله نگاشته شده است یا اینکه تنها کتاب یکم مقدّم بود. بدین گونه، آغاز احیاء پیش از ۴۹۰ق / ۱۰۹۷ م، که غزّالی برابر زمان‌نگاری خودش، در بیت‌المقدس به سر می‌برد یا نه پیش از ۴۸۹ق / ۱۰۹۶ م، به گفتهٔ سبکی، نگاشته نشده است.
بیشتر چنین می‌نماید که غزّالی احیاء را در ۴۸۹ - ۴۹۰ق / ۱۰۹۶ - ۱۰۹۷ م در خلوت و سکوت مسجد اموی دمشق و قبّة الصّخرهٔ بیت‌المقدس (منقذ، ص ۱۳۰ - ۱۳۱) نوشته باشد تا پس از حجّ گزاری.
الرسالة الوعظیّة، در مجموعهٔ الجواهر الغوالی من رسائل الامام حجّة الاسلام الغزّالی، (قاهره، ۱۳۵۳ هـ / ۱۹۳۴ م)، صص ۱۵۱-۱۵۵. همچنین، رسالة الوعظ و الاعتقاد نام دارد، بنگرید به بدوی، شماره‌های ۴۹، ۱۴۵.
بویژ (ص ۶۴) و بدوی (صص ۱۹۰، ۳۱۳) اصالت آن را زیر علامت سؤال نبرده‌اند. لازاروس می‌گوید "این کتاب تعبیرات و تصوّرات شاخص غزّالی را محدود می‌سازد" (ص ۱۳۸).

---

1. F. Jabre, "La biographie", *MIDEO*, 1, p.79.
سبکی، طبقات، ج ۶، ص ۱۹۹ از یک سفر مصری غزّالی گزارش می‌دهد ولی به عنوان گفته‌ای شک آمیز (ویحکی عنهُ حکایة)، بنگرید به طیباوی، ص ۴، منبع دیگری از مصر یاد نمی‌کند.

۲. بدوی، مؤلّفات الغزّالی، ص ۲۶۲، ماسینیون در *REI* (۱۹۳۲)، صص ۴۹۱-۵۳۶ آن را از غزّالی می‌داند. پادویک هم همین نظر را دارد. بویژ اگرچه گرایش به ردّ آن دارد ولی دلیل کافی نمی‌بیند تا اصالت آن را نپذیرد.

ایهاالولد، نشر ت. صبّاغ، بیروت، ۱۹۵۹ م با مقدّمهٔ ج. ه. شرر (G. H. Scherer) در صص ۲۹ و ۵۹ از احیاء یاد می‌کند. آنچه به اطمینان می‌توان گفت اینکه این کتاب پس از احیاء نگارش یافته است و دلیل دیگری برای تعیین زمان‌نگاری آن در دست نیست.

الاملاء فی‌اشکالات الاحیاء، چاپ شده در پایان احیاء، در نشر عراقی، ج ۱۶، در ص ۲، از خرده‌هایی از احیاء به دست خوانندگان ناشناس و تکفیری بر آن در یکجا، یاد می‌کند. این خرده‌ها شامل فاصلهٔ معیّنی پس از انتشار احیاء است. اگر آن تکفیر به سوزاندن کتاب‌های غزّالی در مغرب اشاره کند، که به فرمان فرمانروای مراودی امیرالمسلمین علیّ بن یوسف بن تاشفین[1] روی داد، تاریخ املاء پس از ۵۰۰ق / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ م خواهد بود ــ هنگامی که حکومت علی آغاز شد. ولی نمی‌توان اطمینان یافت که غزّالی به این رخداد اشاره می‌کند.

سه کتاب که به احتمال ساختگی‌اند، در اینجا قرار می‌گیرد زیرا، همهٔ آنها به احیاء اشاره می‌کنند. اگر یکی از آنها اصیل باشد، این تنها دلالت تاریخ و زمان خواهد بود.

[**الحکمة فی مخلوقات اللّه**] پلاسیوس می‌گوید که احیاء نوید این کتاب را می‌دهد ولی، من نتوانستم ردّپایی از آن پیدا کنم. بویژ یا بدوی هم از آن چیزی نگفته‌اند. دلالت دیگری هم از تاریخ آن در دست نیست. بویژ اصالت آن را می‌پذیرد (ص ۸۹). بدوی آن را در شمار کتاب‌هایی که اصالت آنها مشکوک استِ جا داده است. لازاروس به آن اشاره می‌کند و هیچ دو دلی نشان نمی‌دهد. تنها با نگاه به عنوان و فهرست مطالب، من هم در اصالت آن دو دلم.

---

۱. عبدالواحد المراکُشی، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، نشر م. س. العریان و م. آ. العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ه / ۱۹۴۹ م، ص ۱۷۳؛ نشردوزی، چاپ دوم، لیدن، ۱۸۸۱ م، ص ۱۲۳. بویژ، صص ۷۵-۷۸، ارجاع‌های بیشتری به کتاب‌سوزی دارد و از تاریخ آن بیشتر بحث می‌کند، ولی پیگیری این مسئله لازم نیست زیرا ما به قطع نمی‌توانیم املاء غزّالی را به آن گره بزنیم.

[مراقی الزّلفیٰ] (ناپدید) بویژ (ص ۱۵۹) و بدوی (ش. ۳۰۲) به دیدهٔ شک بدین کتاب نگریسته‌اند ولی به حاجی خلیفه و دیگر کتابنامه‌های تازی ارجاع می‌دهند. شاید در حاشیهٔ اتّحاف السعادهٔ مرتضی زبیدی (قاهره، ۱۳۱۱ هـ / ۱۸۹۳-۱۸۹۴ م، ج ۴، ص ۳۹۷) اشاره‌ای به املاء بتوان یافت.

[المضنون به علی غیراهله] (قاهره، ۱۳۰۹ هـ / ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ م)، در ص ۳۰ از احیاء یاد می‌کند. اگر مضنون اصیل باشد، تاریخ آن پس از احیاء است و اگر ساختگی باشد، تنها نشانگر آن است که جاعلان می‌خواستند به احیاء ارجاع دهند، واقعیّتی که مواردی چند از آن سراغ داریم. اربعین، ص ۲۵ می‌گوید: برخی از کتاب‌های ما که برای کسانی که شایسته نیستند، محدود است (بعض کتبنا لمضنون بها علی غیر اهلها) ولی این نام کتاب نیست زیرا، "بها" به کُتب (که جمع است) برمی‌گردد.

بی‌آنکه بخواهم به درازا از تاریخ و دو دلی‌هایی دربارهٔ اصالت این کتاب سخن بگویم، بالازاروس همداستانم (صص ۲۵۱ - ۲۵۳) که این نگاشته ساختگی است.

المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء اللّه الحسنی، نشر ف. آ. شهدی (بیروت، ۱۹۷۱ م) در صص ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۶۱ از احیاء یاد می‌کند. در ص ۱۲۷ به کتاب ۳۶ اشاره دارد. نام مقصد در صص ۱۳ و ۲۵ اربعین آمده است. بویژ (ص ۴۶ یادداشت ۴) نیز از جواهر القرآن (قاهره، ۱۳۲۹ هـ / ۱۹۱۱ م) اشاره‌ای بدان می‌آورد. در مشکاة (ص ۱۲۲)، نام آن را می‌بینیم.

بدایة الهدایة، در چند جا نام احیاء را می‌آورد؛ در ص ۳۴ از ربع چهارم دربارهٔ "چیزهایی که به رستگاری می‌انجامد" یاد می‌کند. در ص ۲۹ اربعین نام بدایة دیده می‌شود.

قواصم الباطنيّة، نشر احمد آتش در مجلّهٔ دانشکدهٔ الهیات، ۳ (۱۹۵۴ م)، صص ۲۳-۵۴.

(Ilahiyat Fakultesi Dergisi, III (1954), pp.23-54.

احمد آتش آن را پس از مستظهری برمی‌نشاند. در جواهر (ص ۲۱) و قسطاس (ص ۶۶) به عنوان کتابی دربارهٔ آیین اسماعیلی یاد شده است. در منقذ (ص ۱۱۹) نام قواصم در شمار کتاب‌های بر ضدّ اسماعیلیان نیامده است.

بدوی قواصم را بی‌درنگ، پس از مستظهری و حجّة الحق یعنی، پیش از آنکه غزّالی بغداد را ترک گوید، می‌آورد. بدین گونه، سه ستیزه نامهٔ غزّالی بر ضدّ اسماعیلیان به این دوره بستگی می‌یابد. این اثبات شدنی نیست زیرا، قواصم هیچ اشاره‌ای به احیاء ندارد. با این همه، بار مسئولیّت نوشتن انجام یافته در سال پایانی در نظامیّهٔ نیشابور را سنگین‌تر می‌کند.

جواب مفصّل الخِلاف در جواهر (ص ۲۱) و قسطاس (ص ۶۶) از جواب و قواصم، به عنوان ردّ بر آیین اسماعیلی یاد شده است؛ همچنین در قسطاس (ص ۸۴) بدان ارجاع شده است. منقذ (ص ۱۱۹) جواب را به عنوان سومین کتاب بر ضدّ آیین اسماعیلی، پس از مستظهری و حجّة الحق و پیش از کتاب الدّرج توصیف می‌کند. چون در میان این ستیزه‌نامه‌ها نامی از درج در جواهر نیست. بویژ به درستی خاطرنشان می‌سازد که هنوز این کتاب نگاشته نشده بوده است. بدین گونه، جواب را باید میان حجّة الحق و جواهر جا داد. منقذ (ص ۱۱۹)، جواب را "پاسخی به خرده‌هایی که در همدان بر غزّالی گرفته‌اند" می‌خواند.

اقامت غزّالی در همدان بیشتر پس از دومین اقامت او در بغداد بوده است. همان گونه که بویژ (ص ۴۵) اشاره می‌کند، این، جواب را دیرتر از احیاء قرار می‌دهد. با این همه دانسته نیست که آیا غزّالی، به گونه‌ای

که بویژ (ص ۴) گمان می‌برد، بر سر راه از بغداد به زادگاهش خراسان از همدان گذشته است یا به گفتهٔ فرید جبر، زمانی دیرتر با لشکر سلجوق که همدان را در حدود ۴۹۳ق / ۱۰۹۹ - ۱۱۰۰م از برکیارق به چنگ آورد، به این شهر برگشته است.

جواهر القرآن (قاهره، ۱۳۵۲ هـ / ۱۹۳۳م، چاپخانهٔ رحمانیّه) در ص ۲۴، از ۴۰ کتاب احیاء یاد می‌کند. پس از بدایة و مقصد زیرا، نام این کتاب‌ها در اربعین، به دنبال جواهر (جواهر، ص ۶) می‌آمده است. (نام مقصد هم در جواهر، ص ۵۷ ، قاهره، ۱۳۲۹ هـ / ۱۹۱۱م، برابر گفتهٔ بویژ، ص ۴۶، یادداشت ۴ دیده می‌شود). در قسطاس (ص ۷۰، ۹۲، ۹۳) اشاره‌هایی می‌بینیم. توصیف شده در مستصفی (یک، ص ۳) به عنوان پیش از بازگشت به تدریس در نیشابور، ذی قعدهٔ ۴۹۹ق / ۱۱۰۶م.

الاربعین فی اصول الدین، (قاهره، ۱۳۴۴ هـ / ۱۹۲۵م، چاپخانهٔ استقامه). در ص ۲۹ از بدایة و در صص ۱۳، ۲۵ از مقصد یاد می‌کند. ص ۳۰۵، خود را به عنوان دنبالهٔ جواهر القرآن توصیف می‌کند. پیش از قسطاس است زیرا، آن کتاب از جلد کمکی اربعین ــ جواهر ــ یاد می‌کند.

مشکاة الأنوار، نشر ابوالعلاء عفیفی (قاهره، ۱۹۶۴م) در ص ۴۶ از کتاب ۲۱ احیاء و در ص ۴۷ از معیار و محکّ، ص ۵۶ از مقصد الاسنی یاد می‌کند. پس، معلوم است که پس از مقصد است. اگر سخن ابن‌رشد در کتاب الکشف عن مناهج الادلّة را بتوان تفسیر زمان‌نگاری دانست، آنجا که به چند کتاب غزّالی با پشت سر هم آوردن نزدیک[1] اشاره می‌کند، خواهیم توانست تاریخ آن را دیرتر قرار داد. ابن‌رشد شرح می‌دهد که چگونه عموم مسلمانان با فلسفه، نخست به وسیلهٔ خوارج آنگاه معتزلیان، اشعریان و صوفیان، کم کم آشنا شدند. سپس، غزّالی در

1. Ed. M.J. Müller (Munich, 1859), pp.70-71.

مقاصد، تهافت، جواهر القرآن، مضنون، مشکاة، منقذ و کیمیای سعادت آن را آشکار ساخت ـ بدین ترتیب یاد می‌کند ـ اگر ابن‌رشد بر آن بوده است تا سامان زمان‌نگاری را نشان دهد و اگر بدین نکته آگاهی خوبی داشته است، مشکاة پس از جواهر قرار می‌گیرد. (اگر مضنون ساختگی باشد، هر چند ابن‌طُفیل و ابن‌رشد آن را اصیل می‌دانند، باید نادیده گرفته شود). بویژ (ص ۶۶) به این دستاورد رسید.
بدوی (ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸) در شرح بر جواهر، منکر آن است و می‌گوید که "این سخن ابن‌رشد در این عبارت، شمارش کتاب‌های غزّالی به ترتیب زمان‌نگاری آنها نیست." من برآنم که بدوی در این باره اشتباه کرده است و از سخن ابن‌رشد، سامان تاریخی به دست می‌آید. تنها استدلال متنی بدوی که این ترتیب، زمان‌نگاری نیست این است که پس از توالی کتاب‌های غزّالی از مقاصد تا کیمیا، ابن‌رشد از فیصل التفرقة یاد می‌کند، در حالی که می‌دانیم فیصل زودتر از منقذ نوشته شده است زیرا در منقذ (ص ۹۹) بدان اشارتی می‌بینم. ولی، ابن‌رشد از فیصل بیش از نیم صفحه پس از آوردن نام آن کتاب‌ها یاد می‌کند. برگهٔ جواهر، بدین گونه این است که مشکاة دیرتر از جواهر است. راهی نمی‌ماند جز اینکه به دقّت بیشتری در تاریخ‌گذاری مشکاة میان جواهر و مرگ غزّالی، به دلیل‌هایی که جای گفتن آنها در این گفتار نیست. بهتر است مشکاة را پس از اربعین که توالی نزدیکی به جواهر دارد قرار دهیم.[1] [هرمان

---

۱. کوشش‌هایی انجام گرفته است تا با بررسی محتوای نگاشته‌های صوفیانهٔ غزّالی تاریخ نگارش مشکاة را تعیین کنند. بنگرید به گردنر و مک دونالد و وات:

W.H.T. Gairdner, "Al-Ghazālī's Mishkat al-Anwār and the Ghazālī-Problem", *Der Islam,* 5(1914), p.121; Macdonald, "al-Ghazālī", *Shorter Encyclopedia of Islam;* Bouyges, p.65; Watt, "Authenticity", *JRAS* (1952), p.44; Lazarus, pp.299-300.

لازاروس خاطر نشان می‌سازد که توصیف‌های مشکاة از ذوق، که وات آن را دلیل بر تأخیر

لندلت (H. Landolt) بر آن است که مشکاة الأنوار و مصفاة الأسرار، نه چندان زودتر از منقذ ـ پیش از حدود ۵۰۰ق ـ نوشته شده است لندلت می‌گوید: اینکه مشکاة (یا بخشی از آن) پیش از منقذ نوشته شده است را می‌توان از فرضیه‌های زیر دریافت: غزّالی در کیمیای سعادت از مشکاة یاد می‌کند (کیمیا، نشر احمد آرام، ص ۵۰) و کیمیای سعادت بایستی همان کتاب فارسی باشد که در منقذ یاد شده است. [بنگرید به هرمان لندلت، «غزّالی و علم‌الادیان»، ترجمهٔ احمد کاظمی موسوی، در محقّق نامه به اهتمام بهاءالدّین خرمشاهی و جویا جهان‌بخش، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ساکت].[۱]   کتاب الدّرْج (یا دُرج) المرقوم بالجداول (ناپدید) در ص ۱۱۹ منقذ به عنوان پاسخگویی به خردگیری‌های سست بر ضدّ غزّالی به وسیلهٔ اسماعیلیان در توس، از آن یاد می‌شود. پس، باید هنگامی که او در توس می‌زیست، پیش از بازگشت به نیشابور در ۴۹۹ق / ۱۱۰۶م یا بسی زودتر از آن نوشته شده باشد. منقذ آن را به عنوان چهارمین در سامان موقّتی نگاشته‌های ضدّ اسماعیلی، پیش از قسطاس، یاد می‌کند. از سوی دیگر، در کتاب پیشین‌تر ـ جواهر (ص ۲۱) ـ که غزّالی سه کتاب مستقیم بر ضدّ اسماعیلی را (مستظهری، حجّة الحق و قواصم الباطنیة) سیاهه می‌کند از درج نامی در میان نیست. بویژ (ص ۵۶) از این خاموشی به درستی نتیجه می‌گیرد که هنوز این کتاب نوشته نشده بوده است زیرا، غزّالی دربارهٔ آثارش خاموش نیست.   به کوتاهی، درج را می‌توان پس از جواهر، اربعین و پیش از قسطاس جا داد

زمان [نگارش] می‌گیرد، به زبانی گوناگون در نگاشته‌های پیشین‌تر مانند احیاء و حتّی تهافت آمده است.

۱. این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار.

که به زمان زیست غـزّالی در تـوس، پیش از ۴۹۹ق / ۱۱۰۶م بستگی می‌یابد.

قسطاس المستقیم، نشر ویکتور شلحت (V. chelhot). جای این کتاب را آشکارا می‌توان با اشاره‌هایی که بدان رفته است، ص ۷۰ و مانند آنکه در جواهر می‌بینیم، تعیین کرد. پس، مؤخّر بر آن و دنبالهٔ اربعین، منقذ (ص ۱۱۹) نام آن را پس از درج به عنوان پنجمین ستیزه‌نامه بر ضدّ اسماعیلیان می‌آورد.

در فیصل (ص ۸۸ و ۹۶) از قسطاس یاد شده است. کتاب دیگری را نمی‌توان میان این دو کتاب گنجاند مگر مشکاة که وضع واقعی آن نامشخّص می‌ماند.

فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة، در جواهر القرآن، (قاهره، ۱۳۵۳ ه / ۱۹۳۴ م). این کتاب نیز می‌تواند به آسانی، هر چند با دقّت کمتر، در پایان دومی قرار گیرد. در صص ۸۸ و ۹۶ از قسطاس یاد می‌کند. منقذ (ص ۹۹) از آن یاد شده است. لازاروس (ص ۳۷) خویشاوندی زبان‌شناسی میان فیصل و منقذ می‌بینند. اشارهٔ بعدی دیگر در منقذ / یک، ۱۸۵ (قاهره، ۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ م) دیده می‌شود.

کیمیای سعادت، چون به متن فارسی این کتاب دسترسی نداشتم، به گزارش بویژ (صص ۵۹-۶۰) و بدوی (صص ۱۷۲ - ۱۷۸) تکیه کردم. بدوی از برخی از چاپ‌های منتشر شده در هند یاد می‌کند که دیرین‌ترین آنها لکهنو، ۱۲۹۱ ه / ۱۸۷۴ م است.

این کتاب بزرگ، ترجمهٔ فارسی احیاء است. بدین سان، پس از بازگشت غزّالی از کشورهای عربی نوشته شده است. اشارهٔ دیباچهٔ کتاب به جواهر آن را دیرتر از جواهر ــ اربعین قرار می‌دهد. از سوی دیگر، مستصفی، (یک، ص ۳) از آن به عنوان پیش از بازگشت به تدریس در نیشابور (ذی قعدهٔ ۴۹۹ق / ژولای ۱۱۰۶م) یاد می‌کند. پس به

اطمینان می‌توان گفت که به نخستین دوران گوشه‌گیری در توس دلالت دارد.
اشاره به این عنوان در منقذ (ص ۱۵۹)، به احتمال، منظور کار دیگری است که در عنوان بعدی توضیح داده خواهد شد.
حماقت اهل اباحت، "ردّ اهل اباحت" به فارسی، نشر با ترجمهٔ آلمانی از اتو پرتزل (Otto Pretzl) با عنوان
"Die Streitschrift des Gazalī genen die Ibahīja",
Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch- historische Abteilung, 1933, Heft 7 (Munich, 1933).
چون اباحیّه به فارسی نگاشته شده است بیشتر باید پس از بازگشت غزّالی از کشورهای عربی نوشته شده باشد. (منقذ، ص ۱۵۴) اعلام می‌دارد: "پس برای گمراهی‌های اهل اباحت، ما لغزش‌های آنان را در هفت بخش دسته‌بندی کرده‌ایم و آنها را در کیمیای سعادت نشان داده‌ایم." اکنون، کیمیا شامل عبارت‌هایی است که می‌تواند پاسخ‌هایی به اباحتیان دانسته شود ولی، نه سازمان یافته و زیر هفت عنوان. از سوی دیگر، اباحیّه آنان را به هشت اشتباه متهّم می‌سازد، که به ترتیب پاسخ می‌دهد. همان‌گونه که عادت غزّالی است به حافظه‌اش در موارد اعتماد می‌کند. احتمال دارد که در منقذ به این کتاب اشاره می‌کند و نوشتن عنوان و شمار اشتباه‌ها از دستش در رفته است.
به خاطر این قطعی نبودن‌ها، و نبود دیگر ارجاع‌ها و اشاره‌ها به وسیلهٔ غزّالی، بدوی از داوری دربارهٔ اصالت این رساله خودداری می‌ورزد (صص ۴۶۷-۴۶۸) ولی این حقیقت برجاست که کتاب موجود در موضوع و سازمان توصیف غزّالی هماهنگ است. تک اشارهٔ منقذ باید بسنده باشد. من ترجیح می‌دهم که به گونه‌ای مشروط آن را اصیل

بدانم، اگر چه نیاز به مطالعه و بررسی بیشتر خواهد بود. بویژ، آلار ولازاروس دربارهٔ این کار خاموشند.
پرتزل داوری می‌کند که منقذ به خوبی نشان می‌دهد که به حتم این کتاب در نظامیّهٔ نیشابور پس از ۴۹۹ق / ۱۱۰۶م نگاشته شده است.[۱] او دلیل ارائه نمی‌دهد ولی بیشتر به منقذ (ص ۱۵۱) تکیه می‌ورزد، که غزّالی می‌گوید به دستور سلطان [سلجوقی] با شتاب به نیشابور بازگشت تا با پراکنده شدن اختلاف دینی مبارزه کند. صفحه‌های پیشین منقذ نشان می‌دهد که غزّالی پیشتر به این گرایش در گوشه‌گیری و گسست پیشین خویش پرداخته بود، پس ممکن است بعد دربارهٔ آن نگاشته باشد. بدین گونه با اطمینان نمی‌توان این نگاشته را به پیش یا پس از بازگشت او به نیشابور پیوند زد.
نصیحة الملوک، فارسی، نشر جلال‌الدین همائی [تهران، مؤسسهٔ نشر هما، چاپ چهارم، تیرماه ۱۳۶۷ ش]
با نگاه به این کتاب، بر ترجمهٔ انگلیسی آن از بگلی (Bagley) تکیه کرده‌ام و نیز بر بحثی از آن در دیباچه و کارهای تازهٔ لمبتون (Lambton) و لائوست (Laoust).[۲] ارائهٔ عقیدهٔ اسلام در این کتاب، به دقّت از سازمان و مضمون‌های کیمیای سعادت پیروی می‌کند.[۳] از این

---

1. *Sitzungsberichte* (1933), p.16; ترجمهٔ فارسی، ص ۷۵
متن پارسی این رساله با ترجمهٔ مقدّمه، توضیحات و واژه‌نامهٔ آلمانی - فارسی به وسیلهٔ چنگیز پهلوان با این ویژگی نشر یافته است: اوتو پرتزل، ردّ غزّالی بر اباحیه، ترجمهٔ چنگیز پهلوان، در زمینهٔ ایران‌شناسی، تهران، فراز، تابستان ۱۳۶۴ ش، صص ۶۴-۱۱۸. [این رساله به همراه ترجمهٔ مجدّد مقدّمه در همین کتاب آمده است / ویراستار].
2. F. R. C. Bagley, English tr., Ghazālī's Book of Counsel for Kings, (London, 1964), pp.XVI-XXVI; A.K.S. Lambton, "Justice in the medieval persian theory of kingship", *Studia Islamica*, 17 (1962), pp.144-47.
3. Bagley, pp.XXIV-XXV.
با ارجاع به همائی و پایان‌نامهٔ دکتری هـ سپنسر (H. Spencer)، دانشگاه ادینبرگ.

گذشته، تاریخ‌گذاری کتاب در اصل به تفسیر اهدا و اوضاع تاریخی وابسته، بستگی می‌یابد.
یادداشت‌های مقدّماتی ترجمهٔ تازی که پیشین است، بیان می‌دارد که این کتاب خطاب به "محمّد بن ملکشاه، سلطان شرق و غرب" است. این سلطان بزرگ سلجوقی تا سال ۴۹۹ق / ۱۱۰۵م به این لقب کامل دست نیافت. بر این پایه، نتیجه گرفته می‌شود که این کتاب موخّر بر آن سال است. لمبتون به تازگی عقیده پیدا کرده است که نصیحة الملوک خطاب به سنجر، برادر محمّد بود که استاندار خراسان از ۱۱۰۳م به بعد بود و نیز "سلطان" نامیده می‌شد. زیرا، در اصل فارسی تنها خطاب به "سلطان شرق" است. افزون بر این، این فخرالملک، وزیر سنجر، بود که از غزّالی دعوت کرد تا دوباره بر کرسی تدریس در نظامیّهٔ نیشابور (۴۹۹ق / ۱۱۰۶م) بنشیند و نیشابور در استان سنجر قرار داشت. لائوست، این دیدگاه جدید را برکشید و چیز تازه‌ای دربارهٔ تاریخ‌گذاری کتاب نگفت. این گمان جان می‌گیرد که نصیحة الملوک به برنامهٔ چشم و همچشمی دینی‌ای گره می‌خورد که غزّالی برای آن از گوشه‌گیری‌اش به یک زندگی گوشگرانهٔ آموزش و نگارش در نیشابور بازگشت. نمونهٔ مأموریت نگارش را در سه کتاب فارسی کیمیا، اباحیّه و نصیحة، و دو نگاشتهٔ تازی نیشابور، منقذ و مستصفی می‌توان دید. در حالی که نصیحة می‌تواند در توس نوشته شده باشد، خواه بی‌درنگ پیش از ۱۱۰۶ یا زودپس از ۱۱۰۹، بهتر اینکه این کتاب درون دوران نیشابور، هنگامی که غزّالی در محیطی شهری‌تر و سیاسی‌تر می‌زیست، گنجانده شود. هیچ اشاره‌ای نیست تا دلالت بر پیوندهای زمانی آن با منقذ و مستصفی داشته باشد.
المنقذ من الضلال، نشر ج. صلیبا و ک. عیّار، (دمشق، ۱۹۳۹م) در ص ۹۹ از فیصل و ۱۵۴ از یک یا دو کتاب فارسی که در بالا گفته آمد، یاد

می‌کند. در ص ۱۵۳ از ماه بازگشت غزّالی به نیشابور ـ ذی قعدهٔ ۴۹۹ق / ژولای ۱۱۰۶م ـ سخن می‌گوید. غزّالی به هنگام نگارش، عمر خود را بیش از ۵۰ سال یعنی، پس از آغاز ۵۰۰ق / دوم سپتامبر ۱۱۰۶م می‌نویسد.

در ص ۱۵۳، به خود به عنوان استاد اشاره می‌کند زیرا، هنوز پیش از واپسین گوشه‌گیری‌اش در توس، در نیشابور بود. این واقعیت و سنّ غزّالی به ما اجازه می‌دهد تا منقذ را جایی میان آخر ۱۱۰۶ و ۱۱۰۹م قرار دهیم ـ همان گونه که بویژ (صص ۷۰ ـ ۷۱) طرح کرده است و پوگی (Poggi) در کامل‌ترین بررسی این مسئله تاکنون تأیید کرده است.[1]

المستصفی من علم الاصول، سه جلد، (قاهره، ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۷م، چاپخانهٔ تجاریه) تاریخ انجام در آخرین برگ‌های دو دستنویس ۱۱۸۲ / ۸۳ و ۱۱۹۳، و نیز به وسیلهٔ ابن‌خلکّان داده شده است: ۶ محرّم ۵۰۳ق / ۵ آگوست ۱۱۰۹م. بویژ با ارجاع‌هایی (صص ۷۳ ـ ۷۴) یادآور شده است.

در ج ۱، ص ۳ از بازگشت به نیشابور در سال ۴۹۹ق / ۱۱۰۶م و همچنین، از جواهر و کیمیا یاد می‌کند. بویژ (ص ۵۸ یادداشت ۳) نیز به فیصل (در نشری قدیمی‌تر) ارجاع می‌دهد. ارجاع بخشی به بخشی دیگر میان منقذ و مستصفی دیده نمی‌شود. پیشنهاد من آن است که انجام مستصفی را دیرتر قرار دهم، زیرا عبارت "بالای ۵۰" برای منقذ (ص ۶۷) آن را به ۱۱۰۶ نزدیکتر قرار می‌دهد تا به ۱۱۰۹ و برای تکمیل مستصفای اساسی به زمان بیشتری نیازمند خواهد بود. با این همه، نگارش این دو کتاب شاید به خوبی ویژگی مشترک داشته باشد.

إلجام العوام عن علم الکلام، (قاهره، ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱ ـ ۱۸۹۲م،

1. V. J. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, (Rome, 1967), pp.3-15.

چاپخانهٔ میمونیّه)
ایـن کـتاب آشکـارا بـه وسـیلهٔ بـرگ آخـر کـه در نـخستین روزهـای جمادی‌الآخر ۵۰۵ "یعنی" چند روز پیش از مرگ غزّالی در چهاردهم آن ماه (۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ م)، پایان یافته است تاریخ‌گذاری شده است. این برگ در دستنویسی بسیار کـهن، اسـتانبول: شـهید عـلی ۱۷۱۲:۱ وجود دارد که تاریخ نگارش خود آن نـیمهٔ شـعبان ۵۰۷ ه / ۱۱۱۳ م است.[۱]

چرا حورانی از *پاسخنامهٔ غزّالی* یاد نمی‌کند؟

تا اینجا، دیدیم که بویژ و بدوی (ص ۳۲) از پاسخنامه یاد کردند. در گفتار دانشورانهٔ حورانی از پاسخنامه نامی و یادی نیست. چرا حورانی پاسخنامه را در شمار نگاشته‌های غزّالی نمی‌آورد؟

همان‌گونه که در جدول بویژ از زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی دیدیم، نام جواب مفصّل الخلاف در جواهر القرآن (ص ۲۱) و قسطاس (ص ۶۶) بـه عنوان کتاب ردّ بر اسماعیلیان از سوی غزّالی آمده است. از سوی دیگر، مـنقذ (ص ۱۱۹) جـواب را سـومین سـتیزه‌نامهٔ غـزّالی بـر ضـدّ بـاطنیان (اسماعیلیان)، پس از مستظهری و حجّة الحق و پیش از کتاب الدَّرج توصیف کرده است. حجّة الحق ناپدید شده است و به دست مـا نـرسیده است و چون نام درج، به عنوان ستیزه‌نامهٔ غزّالی، در جواهر نیست، همان‌گونه که بویژ (ص ۵۶) خاطر نشان می‌سازد، هنوز تا آن تاریخ کتاب درج نـوشته

---

۱. بویژ نخستین کسی بود که به این برگ توجه کرد (صص ۸۰-۸۲) ولی سال دستنویس را که ۵۰۹ است جاگذاشت و این لغزش به وسیلهٔ دانشمندان بعدی تکرار شد. سبع ("هفت") در مجموعهٔ میکروفیلم عرب‌لیگ که گرفته‌ام بسیار روشن است، که به عنوان تـوحید ۳۴ در فؤاد سیّد، فهرست المکتوبات المصوّرة، (قـاهره، کـمسیون فـرهنگی عـرب‌لیگ، ۱۹۵۴ م) سیاهه شده است.

نشـده بـوده است. از سـوی دیگـر، جواب بـه نگـاشتهٔ غـزّالی در مـنقذ (ص ۱۱۹) پـاسخی است بـه خـرده‌هایی کـه اسـماعیلیان هـمدان بـر او گرفته‌اند. چنان که می‌دانیم و گفته آمـد، غـزّالی پس از دومـین درنگ و ماندن در بغداد، از همدان دیدن کرده است. به گفتهٔ بویژ (ص ۴۵) دیدار غزّالی از همدان را باید پس از زمان نگارش احیاء دانست. این پرسش پیش می‌آید که دیدار غزّالی از بغداد چه هنگام بوده است؟ بویژ (ص ۴) بر آن است که غزّالی بـه هـنگام بـازگشت از بـغداد بـه زادگـاهش ــ تـوس در خراسان ــ از همدان گذشته است و درنگی کوتاه در آن شهر داشته است. این احتمال هم می‌رود که غزّالی پس از بازگشت به توس، چندی بعد به هنگام لشکرکشی سپاه سلجوقی و به چنگ آوردن همدان از برکیارق، در حدود ۴۹۳ق / ۱۰۹۹ - ۱۱۰۰م، به این شهر آمده باشد.[۱]

سال‌ها پیش از آنکه لویی مـاسینیون، فـرید جـبر و مـونتگمری وات گفتارهای خود را دربارهٔ زمان‌نگاری نگاشته‌های غزّالی نشر دهند، متن تازی پاسخنامه در مجلّهٔ المنار مصر چاپ شده بود.[۲] افزون بر این، حاجی خلیفه در کشف الظنون (ج ۲، ص ۶۰۹) از این رساله یاد کرده است.

چنین پیداست که برخی از پژوهشگران و غزّالی شناسان و از آن میان جورج حورانی، پاسخنامه را با جواب مفصّل الخلاف در هم آمیخته‌اند زیرا، عنوان تازی هردو با واژهٔ "جواب" آغاز می‌شود. غزّالی در منقذ (دمشق، ۱۹۳۴ه، ص ۱۱۸) می‌نگارد که کتاب جواب مفصّل الخلاف را در ردّ بـر اسماعیلیان و در پاسخ بـه سـخنان بـاطنیان کـه در هـمدان بـر او عـرضه

---

1. G. F. Hourani, *Ibid*, p.298.

۲. المـنار، مـجلّد ۱۱، شـمارهٔ ۲۹ شـعبان ۱۳۲۶ه / ۱۹۰۸/۹/۲۵م، صـص ۶۰۱-۶۰۸. در پیشگفت مجلّهٔ المنار آمده است: "دانشمند عراق آقای محمود شکری افندی الوسی، در یکی از دفترهای کهن به این رساله دست یافت و آن را برای نشر در المنار برای ما فرستاد. ما متن این رساله را چاپ کردیم ولی، اندک واژگانی را که بی‌گمان تحریف شده یافتیم، با آوردن درست و اصل آنها تغییر دادیم وبقیّه را همان گونه واگذاشتیم."

داشتند، پرداخته است. او، سپس می‌افزاید که جواب به ۱۲ فصل بخش می‌شود. پاسخنامه (جواب المسائل الأربع...) که در المنار چاپ شده است، بیش از هفت صفحه نیست. با نگاهی به دستنوشت‌های پاسخنامه و همخوانی آغاز و انجام این نگاشته و نیز همخوانی آغاز و انجام دستنویس جواب مفصّل الخلاف به این دستاورد می‌رسیم که این دو نگاشته یکی نبوده است. از این گذشته، در میان دستنگاشت‌های کتابخانهٔ جان ریلند منچستر، دستنوشت دیگری به شمارهٔ ۷۲ فهرست منگانا یافت شده است که برگ ۱۷۸ تا ۱۸۷ آن موجود است و عنوان آن این است: «جواب الامام حجة الاسلام... عن المسائل الاربع للباطنية» و آغاز آن: "یقول سیدنا... فی هذه المسائل الاربع الذی لبّس علی المسلمین...» و پایان آن: "ولا یدرک بالفهم البشری، و لا یدرک ذلک الّا فی مقعد صدق عند ملک مقتدر، واللّه تعالی اعلم".

همان‌گونه که می‌بینیم، برگ ۱۸۵ به اشتباه در این رساله جاگرفته است که شامل پایان رسالهٔ پیشین آن در همان دستنگاشت است.[1] با نگاه به آنچه گفته آمد ما به این دستاورد می‌رسیم که بی‌گمان، پاسخنامه با جواب مفصّل الخلاف دو نگاشتهٔ جداگانه با مایه و موضوعی همانند بوده است. شاید بتوان گفت که پاسخنامه را غزّالی به هنگام دیدارش از همدان و طرح حضوری پرسش‌ها نگاشته است ولی، جواب را در پاسخ خرده‌گیری‌های اسماعیلیان همدان در فرصتی فراختر، و نه در شهر همدان، نگاشته است.

بدین گونه، روشن است که چرا حورانی پاسخنامه را در جدول پیشنهادی‌اش از زمان‌نگاری کارهای غزّالی نگنجانده است. با این همه، از نگاشتهٔ حورانی نمی‌توان به آسانی دریافت که او پاسخنامه را از نگاشته‌های غزّالی نمی‌داند. بی‌گمان، حورانی مانند بسیاری دیگر،

---

۱. بدوی، مؤلّفات الغزّالی، ص ۱۳۴.

پاسخنامه را با جواب مفصّل الخلاف یکی پنداشته است.

شگفت اینکه در تازه‌ترین کار نشر یافته دربارهٔ غزّالی و اسماعیلیان،[۱] که ویژهٔ نگاه و نگرش غزّالی از باطنیان است، هیچ نام و نشانی از پاسخنامه دیده نمی‌شود.

پاسخنامهٔ غزّالی به اسماعیلیان همدان

گفتیم که غزّالی به هنگام ترک همیشگی بغداد و بازگشت به زادگاهش توس، به سال ۴۹۱ق / ۱۰۹۷م به همدان رسید و دو سال در این شهر ماند. این دو سال جزء سال‌های خاموشی و گوشه‌نشینی او بود. او در همدان به پاسخ پرسش‌هایی برخاست که اسماعیلیان آنجا از او کرده بودند. بدین‌گونه یکی از نگاشته‌های کم برگ و برجا ماندهٔ امام محمّد غزّالی توسی پاسخنامهٔ او به اسماعیلیان همدان است که در میانهٔ سال‌های ۴۸۸ـ۴۹۹ق / ۱۰۹۵ـ۱۱۰۵م نگارش یافته است.[۲]

متن این پاسخنامه برای نخستین‌بار، در مجلّهٔ المنار مصر (ج ۸، سال ۱۱، ۱۳۱۵ق) به چاپ رسید و شادروان محمّدتقی دانش‌پژوه آن را در مجلهٔ ادبیّات تبریز (شمارهٔ ۳، سال ۱۷) به چاپ رساند.

متن پاسخنامه، که پارسی شدهٔ آن را می‌خوانید، از روی نسخهٔ کتابخانهٔ

---

1. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis.*

با تشکر از آقای دکتر رضازاده لنگرودی برای در اختیار نهادن این کتاب.

2. Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeures de la al-Ghazālī*, ed., Michel Allard, Beirut, 1959, p.88.

موریس بویژ (م ۱۹۵۱م) تا زنده بود کتابشناسی تاریخی غزّالی خود را نشر نداد. پس از مرگ او، میشل آلار با افزودنی‌هایی چند، دستنگاشت بویژ را به چاپ رساند. بویژ زیست‌نامهٔ غزّالی را به پنج دوره بخش کرده است و نگاشته‌هایش را برابر سال نگارش در یکی از آنها گنجانده است. پاسخنامه در سومین دوران زندگی غزّالی ـ دوران گوشه‌گیری (۴۴۸ـ۴۹۹ق) ـ جا گرفته است. عبدالرحمن بدوی در مؤلّفات غزّالی از ۷۲ نگاشتهٔ واقعی غزّالی یاد می‌کند.

مجلس تصحیح و اعراب‌گذاری شد. در اینجا از آقای محمود نظری در مرکز آموزش و پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی که تصویر این دستنگاشت را در دسترس نگارنده گذاشت. سپاسگزاری می‌کنم. دستنویس مجلس به شمارهٔ ۵۱۳۹/۱۶ است که در سدهٔ یازدهم قمری نگارش یافته است و از نسخهٔ نگاه‌داری شده در دانشگاه تهران درست‌تر می‌نماید. گفتنی است که پیشتر، ترجمهٔ پاسخنامه زیر عنوان رساله‌ای از امام محمّد غزّالی به دست آقای دکتر علی‌اکبر خانمحمّدی از روی دستنویس دانشگاه تهران ترجمه و در کیهان فرهنگی (سال سوم، شمارهٔ دوم، ۱۳۶۵ ش، صص ۳۲-۳۴) به چاپ رسیده است؛ البتّه بدون متن عربی رساله.

شایان یادآوری است که سرانجام، غزّالی با فیلسوفان از در آشتی درآمد و از باورهای دینی پیشین گذشت و به گونه‌ای تساهل و آسان‌گیری تن داد و دیگر تکفیر را کارساز ندانست و بر آن بود که خوبست دربارهٔ آن خاموش بمانیم زیرا بهشت ویژهٔ گروه کوچکی نیست.[۱] این دگرگونی‌های اندیشه‌گری غزّالی را در کتاب فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقة می‌توان خواند و عبرت گرفت.

---

۱. دانش‌پژوه، «ستیهندگی غزّالی»، ص ۲۱۹.

جدول زمانی زندگی‌نامهٔ غزّالی*

اسماعیلیان	سلجوقیان و خلیفه مستظهر	غزّالی
۳۸۵ق | ۹۶۹م: فاطمیان به مصر می‌آیند و شهر قاهره را که پایتخت دولت اسماعیلی می‌شود برپا می‌سازند.		
۴۲۷ - ۴۸۷ق | ۱۰۳۶-۱۰۹۴م: مُستنصِر، به عنوان خلیفه - امام، برای تقریباً ۶۰ سال از قاهره فرمان می‌راند.	۴۴۷ق|۱۰۵۵م: طغرل‌بیگ به بغداد گام می‌نهد و در زیر قدرتِ نمادینِ قائم، خلیفهٔ عبّاسی، فرمانروایی سلجوق را پا برجا می‌سازد.	

	۴۵۵ق-۴۸۵ق | ۱۰۷۲-۱۰۹۲م: نظام‌الملک به وزارت می‌رسد. به قدرت سلجوق عراق و ایران، به رهبری آلپ ارسلان و ملکشاه، یک پارچگی می‌بخشد. در ۴۹۵ق / ۱۰۶۷م، مدرسهٔ نظامیّه در بغداد برپا می‌شود.	۴۵۰ق|۱۰۵۸م: در توس، شرق ایران پا به جهان می‌گذارد.
۴۷۱-۴۷۳ق | ۱۰۷۸-۱۰۸۱م حسن صبّاح به عنوان داعی اسماعیلی در مصر فاطمی آموزش می‌بینند.		در حدود ۴۷۰-۴۷۸ق | ۱۰۷۷-۱۰۸۵م: پای درس جوینی (م ۴۷۸ق / ۱۰۸۵م) می‌نشیند.

۴۸۳ق | ۱۰۹۰م: حسن صبّاح دامنه کوه‌های الموت را در شمال ایران به چنگ می‌آورد که بعدها پایگاه و کانون دولت اسماعیلی نزاری و دعوت گردید. دولت گرداگرد شبکه‌ای از دامنه‌های کوه در ایران و سوریّه سازمان یافت.	۴۸۵ق | ۱۰۹۴م: ملکشاه می‌میرد. جنگ داخلی جانشینان، خاندان سلجوق را فرو می‌پاشاند. نظام‌الملک کشته می‌شود.	۴۷۸-۴۸۲ق | ۱۰۸۵-۱۰۹۵م: به اردوگاه نظام‌الملک پیوست. ۴۸۴-۴۸۸ق | ۱۰۹۱-۱۰۹۵م: فقه شافعی را در مدرسهٔ نظامیّهٔ بغداد تدریس می‌کند. متن‌های اصلی در این دوره به نگارش در می‌آید که شامل: مقاصد الفلاسفة؛ تهافت الفلاسفة؛ کتاب المستظهری؛ الاقتصاد فی الاعتقاد است.
۴۸۷ - ۱۰۹۴م: پس از مرگ خلیفه ـ امام مستنصر، کشمکش جانشینی میان پسرانش نزار و	۴۸۷ق | ۱۰۹۴م: مستظهر جوان در گیر و دار جنگ داخلی سلجوق خلیفهٔ عبّاسی می‌شود.	۴۸۸-۴۹۹ق | ۱۰۹۵-۱۱۰۶م: پس از فرو رفتن به بحرانی شخصی، غزّالی ناگهان بغداد را

مُستعلی جامعه و دعوت اسماعیلی را به تیره‌های نزاری و مُستعلوی به دو نیم می‌کند.		ترک می‌گوید، مسافر منزوی می‌شود و به آرمان‌های صوفیانه پناه می‌برد؛ مدّتی دراز در دمشق، قدس، مکّه و مدینه سپری و کتاب اصلی و عمده‌اش احیاء علوم‌الدّین را می‌نویسد.
۴۸۸ق|۱۰۹۵م: حسن صبّاح از نزار پشتیبانی می‌کند. عقیدهٔ تعلیم در یک پارچگی اسماعیلیان نزاری برجسته و نمودار می‌شود.	۴۸۸ق | ۱۰۹۵م به بعد: در نتیجهٔ جنگ داخلی، سلطنت سلجوق به دو سرزمین خاوری و باختری بخش شد. بِرْکیارُق (م ۴۹۸ق / ۱۱۰۵م) قدرت را در شرق و طُرطوش (م	۴۹۹-۵۰۳ق| ۱۱۰۶-۱۱۰۹م: به نیشابور بازمی‌گردد و منصب تدریس در مدرسه [نظامیّه] را به دست می‌آورد؛ کتاب المنقذ من الضّلال را که خود

	۴۸۸ق / ۱۰۹۵م) در غرب یک‌پارچه می‌سازد.	- زیست‌نامهٔ اوست، می‌نویسد.
۵۱۸ق|۱۱۲۴م: حسن صبّاح در الموت جهان را بدرود می‌گوید.	۵۹۰ق|۱۱۹۴م: فرمانروایی سلجوق در عراق و ایران به پایان می‌رسد.	۵۰۵ق|۱۱۱۱م: در توس دیده از جهان فرو می‌بندد.
۶۵۴ق|۱۲۵۶م: مغولان الموت را فتح می‌کنند و دو سال در بغداد دست به یغما می‌زنند؛ خلافت عبّاسی را سرنگون می‌سازند.		

* Farouk Maitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis*, pp.XX-XXI.

زمان نگار سنجشی زندگی‌نامهٔ غزّالی*

غزّالی	در اروپا
۴۵۰ق / ۱۰۵۸م: تولّد در توس	۱۰۶۰م: فیلیپ از فرانسه ؛ ۱۰۶۶م: کارزار هایستنگ.
۴۶۵ق / ۱۰۷۲م: در گرگان دانش می‌اندوزد.	۱۰۷۶م: تسلیم هنری چهارم، امپراتور آلمان، به پاپ گریگوار هفتم در کاتوسا.
۴۷۰ق / ۱۰۷۷م: پای درس امام الحرمین می‌نشیند ـ تقلید را نمی‌پذیرد.	۱۰۸۵م: هیلو براند می‌میرد. تولدو (طلیطله) در ۱۰۸۷ فرو می‌پاشد.
۴۸۳ق / ۱۰۹۰م: در بغداد استادی بلندآوازه می‌شود؛ کلام، فلسفه، مذهب اسماعیلی و تصوّف درس می‌دهد.	۱۰۹۰م: نورمان‌ها بر سیسیل چیره می‌آیند.
۴۸۸ق / ۱۰۹۵م: از زندگی عادی کناره می‌گیرد، بغداد را به سوی سفر حج ترک می‌کند. در ۴۹۵ / ۱۱۰۱م به بغداد بازمی‌گردد.	۱۰۹۸م: انطاکیه به دست صلیبیان سقوط می‌کند.
۴۹۸ق / ۱۱۰۴م: بازگشت به زندگی عادی و تدریس در نیشابور	۱۰۹۹م: قدس سقوط می‌کند.

۵۰۱ق / ۱۱۰۷م: در زادگاهش توس، گوشه‌گیری می‌کند و فرزندنامه را می‌نویسد؟	
۵۰۵ق / ۱۱۱۱م: در توس چشم از جهان فرو می‌بندد.	۱۱۰۹م: أنسلم درگذشت.

* جرج شرر، دیباچهٔ ترجمهٔ فرزندنامه (ایّها الولد) به فرانسه ، ترجمهٔ صبّاغ.

پارسی شدهٔ پاسخنامهٔ غزّالی به اسماعیلیان همدان

بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم

سپاس خدای جهانیان راست، و درودهای خداوند بر سرور ما محمّد (ص) و بر خاندان و یارانش همگی باد! پرسیده‌اند: سخن مهتر ما، استاد پیشوای بزرگ، حجّة الاسلام، آذین دین، شرف شریعت، پیشوای گروه‌ها، در این پرسش‌های چهارگانه‌ای که این گروه آنها را بر مسلمانان وارونه نشان داده‌اند ـ کسانی که در شهرها سرکش شده‌اند، و بسا تباهی به راه انداخته‌اند، و برای این که دلهای مردم را به سوی خود بکشانند، آنها را دیگرگون ساخته‌اند ـ چیست؟ آن پرسش‌ها چنین‌اند:

پرسش نخست. آیا نه این است که مسلمانان همداستانند که پرودگار ــ یادش بزرگ باد! ــ از هر چیز بی‌نیاز است و به چیزی نیاز ندارد؟ پس، با این همه، همگی آنان بر این اعتراف دارند که خداوند، بندگان را به پرستش واداشته است و بدان فرمان داده است. آنگاه، چگونه است که تو را می‌بینم دلیل خرد را فراموش کرده‌ای که بی‌نیاز از هر چیز، کسی را که بدو نیاز ندارد به انجام کاری وامی‌دارد که خود بدان نیازمند نیست؟! برایم روشن ساز، این چگونه است؟ شاید از دانایان باشم!

پرسش دوم. خداوند بزرگ بندگان را به فرمان برادری و پرستش واداشته است و از نافرمانی و گناه بازداشته است تا به هرکس که فرمان برده است پاداش دهد و هرکه را نافرمانی کرده است به کیفر رساند. این، از دید خرد

بسی محال می‌نماید. خداوند را چه نیازی است به کیفر رساندن آفریده‌اش تا این که او را به این کار فرا خواند تا بندگانش را به کاری وادارد که اگر انجامش ندهند، آنان را برای چنین انجام ندادنی کیفر کند؟ و اگر خداوند را بدان نیازی نیست، پس چنین سخنی به راستی مُحال است و حکمت و فرزانگی پاسخی برای آن ندارد. اگر خداوند بزرگ بدین کار نیازمند است، پس تکلیف را چه می‌کند، و حال آنکه او تواناست تا هر که را خواهد پاداش دهد و هر کس را خواهد به کیفر رساند؟ پس، تکلیف نیز زاید است و خرد برای آن پاسخی ندارد و نیاز داشتن نقص است و به خداوند بزرگ نقص پیوند نگیرد و او سرشار است و بی‌نیاز.

پرسش سوم. خداوند بزرگ، بندگان را به پرستش واداشته است تا با آن به ایشان سود رساند. آیا تو خدای را ــ بزرگ است یادش! ــ ناتوان می‌بینی که بدون واداشتن [به پرستش و بندگی] به آنان سود رساند تا این نیاز پیدا کند که آنان را وادار و سپس به آنان سود رساند؟ اگر غرض خداوند سودرسانی به بندگان است، پس [در اینجا] واداشتن (تکلیف) فرو می‌افتد و زاید می‌نماید؛ و اگر جز با واداشتن (تکلیف)، از انجام آن ناتوان بوده است، پس توانایی فرو می‌افتد و [بدین‌سان] ناتوانی ثابت می‌گردد و این محال است.

پرسش چهارم. خداوند بزرگ از آنچه انجام می‌دهد پرسیده نشود، و بندگان پرسیده شوند. [لاٰ یُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ ـ انبیاء / ۲۳]. در این باره خردها سرگردانند. آیا رواست که فرزان (حکیم) به کاری فرمان دهد که از فرزانگی بیرون باشد، و خرد آن را پس زند و نپذیرد، آنگاه خردمند (عاقل) را از جُستار در آن بازدارد؟ آیا این‌گونه‌ای ستم و بیدادگری نیست، چرا که خداوند خرد را براین مردم حجّت قرار داده است و دارندهٔ آن را فرمان به انجام یا ترک کاری فرموده است و او را بر

دیگـر جـانداران ویـژگی و بـرتری داده است چـرا کـه، بـا پـدید آوردن ابزارهایی از سوی ایشان، کاربرد آن را به خرد آمـوخته است. بـه مـانند افسار که چهارپا را بدان رام کنند، و جز آن دام‌هایی برای شکار و دیگـر ترفندها و ابزارهای شناخته شده که شرح آن به درازا کشد؟! اکنون، اگر خرد برمکلّفان و بر کسانی که به انجام کاری دستور یافته‌اند یا از انـجام کاری بازداشته شده‌اند، حجّت باشد و سپس در همان حال، ایشان را به کاری فرمان دهد و از جستجوی آن و درخواست سببی که بـدان سـبب آنچه را نزدشان مکلّف شده‌اند به تصوّر در می‌آید و بر دانسته و اندیشیدهٔ ایشان درست است که همان حجّت بر آنهاست، آیـا آن سـتمی آشکـار نخواهد بود؟ همگی دانشمندان آراسته به دانش را می‌بینیم که می‌گویند خداوند ــ بزرگ است شکوه او ــ کاری را جز با بینش نمی‌پذیرد؛ پس اگر خردمند را از جستار و نگرش باز دارد، کجا بینا خواهد بود و آیا باید امید داشت که به او وحی می‌شود؟ این، آن سخن را که می‌گوید آنـچه خـرد می‌ورزد و آنچه خرد نمی‌ورزد، چـیزی نـیست″ نـادیده مـی‌انگـارد. مـا می‌بینیم که این کتاب (قرآن) که سخنگوی حق میان مردم است، در جایی خبر مـی‌دهد بـه آیـهٔ ″از آنـچه مـی‌کند، پـرسیده نـمی‌شود ولی از آنـان می‌پرسند″ [انبیاء / ۲۳] و در جایی دیگر خبر می‌دهد که از او [خداوند] پرسیده می‌شود و در خورِ پاسخ گفتن است، آنجاکه می‌فرماید: ″او را روز رستاخیزنابینا محشور می‌کنیم. خواهد گفت: خدای من! چـرا مـرا نـابینا محشور فرمودی و حال آنکه [در آن جهان] بینا بودم؟ خداوند می‌فرماید: این گونه نشانه‌های‌مان را بر تو می‌آوریم، پس تو آنها را فراموش کردی و چنین روزی را از یاد می‌بری″ [طه / ۱۲۴ ـ ۱۲۶] پس کدام پرسش، از این پرسش بیشتر شایستهٔ پاسخ است؟ چنین سخنانی فـراوانـند و در چـنین آیه‌هایی اگر با بیانی که خرد آن را پذیرد، تعبیر و تفسیر نشوند، دوگانگی

آشکار و موجود است.

پس اینهاست ـ خدای تو را بزرگ داردا ـ پرسش‌های چهارگانه‌ای که برخی از آنها را برای تو شرح دادم. ناگزیریم از سخن پنجم و آن این که بودن تکلیف‌ها درست است، زیرا ساقط شدن آنها نیز درست نیست. آن را برایم روشن کن، زیرا من تو را از نیکوکاران می‌دانم. تا اینجا سخن آنان [اسماعیلیان] بود. اگر سرور ما پاسخ این پرسش‌ها گوید و این اشکال‌ها را روشن سازد و پرده از این نیرنگ‌ها برگیرد، او را پاداشی هنگفت و مزدی سرشار باشد، به خواست خداوند بزرگ.

***

[امام غزّالی] پاسخ داده است و گفته است: امّا پرسش نخست، و آن بعید بودن تکلیف و واداشتن بندگان به پرستش با بی‌نیازی و گمان دوگانگی در این دو، پس، سرچشمهٔ آن نادانی به حقیقت تکلیف است زیرا، گویی پرسنده، این فرمودهٔ خداوند بزرگ را نشنیده است که: "هرکس کاری شایسته انجام دهد به خود کرده است و هرکس کاری زشت کند، برای خویش کرده است" [فصّلت / ۴۶] و این سخن خداوند را که: "برای خویشتن، زمینه می‌چینند" [إسراء / ۷] و یا: "اگر خوبی کنید به خود کرده‌اید و اگر بدی کنید پس برای خود کرده‌اید" [روم / ۴۳]: گویی چنین پنداشته است که تکلیف خدای بزرگ به بندگانش همسانِ تکلیف انسان است با برده‌اش، زیرا مهتر کارهایی را به برده‌اش بار و تکلیف می‌سازد که با خواستهٔ او پیوند و بستگی دارد و آنچه را بهره‌ای نباشد و نیازی بدان نداشته باشد، او را تکلیف نکند. پس، گویی این پرسنده به پندار خویش، قیاسی تباه، برپا ساخته است و آن همانندی تکلیف خدای بزرگ است با تکلیف بندگانش؛ او خود را مانند خدا دانسته است ـ بزرگ است خدا و منزه است از خیال و همانندی او! ـ پرده برداشتن از حقیقت تکلیف برای

کسی که چنین پندارد، و کسی که حقیقت‌های دانش‌ها را از رأیِ سبک و خردِ سست و قیاسِ تباهِ خویش بیرون کشد، در گمراهی‌ها بیشتر فرو افتد. بلکه چنین کسی باید حقیقت‌های دانش‌ها را از کسی که شایسته است بخواهد، کسانی که دانشمندانی توانمندند و اندیشه‌ورزانِ آشنا به حقیقت زمینه‌های عقلی، آگاهان به رمز و رازهای دین، آشنایان به شرط‌های ادلّه و برهان‌های بینشگران به درآمدهای خودپسندی و نیرنگ‌بازی در آن درآمدها می‌باشند. اگر اینها و پرسش‌هایی مانند اینها را، که از سستی بینش برمی‌خیزد، شرح دهیم، برای درمان فهم‌های ناتوان چیزی سودمندتر از مثال آوردن نیست. پس، درین راه به دو مثال بسنده می‌کنیم.

مثال نخست: همانا تکلیف بندگان از سوی خداوند همانند درمان بیمار است به دست پزشک. اگر بر [مزاج] بیمار گرمی چیره آید، پزشک به او دستور می‌دهد تا چیزهایی بنوشد که سرد است. پزشک نیازی به نوشیدن آن ندارد و اگر بیمار از نوشیدن سردی‌ها سرپیچد، پزشک زیان نمی‌برد و اگر هم فرمان گیرد و بنوشد باز هم سودی به پزشک نمی‌رسد ولی، زیان و سود به خود بیمار برمی‌گردد؛ پزشک تنها یک راهنما و رهنمون بیش نیست. پس، اگر بیمار با پزشک همراهی کند، بهبود و رهایی یابد و اگر همراهی نکند، بیماری‌اش به درازا کشد و بمیرد. ماندن و مردن بیمار نزد پزشک یکسان است و او بی‌نیاز از ماندن اوست و پزشکان آن را می‌دانند. بدین‌گونه، خداوند برای نیکبختی آن جهانی ابزارهایی آفریده است که کار همان دارو را می‌کند و به بهبود می‌انجامد. این ابزارها بندگی و پرستش خداوند است و بازداری نفس از کشش‌ها و هوی و هوس با پیکار زداینده و پاک‌کنندهٔ آن است از زشتی‌ها و پستی‌های اخلاقی و سختی‌ها و نابودسازی‌ها وتباه‌گری‌ها. همین‌گونه است پستی‌های مزاج‌ها (اخلاط) که در این جهان بیماری آفرین و نابودکننده است. نسبت گناهان

و نافرمانی‌ها به زندگی آن جهانی، همچون نسبت زهرهاست به زیست و زندگی این جهانی. همان‌گونه که پیکرها و کالبدها دانش پزشکی دارند، برای روان‌ها هم یک دانش پزشکی وجود دارد. پس، پیامبران پزشکان روان‌های آدمی‌اند که مردم را به رستگاری راه می‌نمایند تا راه‌های پاک‌سازی دل‌ها هموار گردد؛ همان‌گونه که خداوند بزرگ فرموده است: "همانا رستگار شد آن‌کس که آن (روان) را پاک ساختش و همانا زیان کرد هر کس آن را بفریفتش یا نهان داشتش" (شمش / ۱۰). همان‌گونه که می‌گویند پزشک بیمار را به چنین کاری فرمان می‌دهد یا از آن کار باز می‌دارد، و چون بیمار از دستور پزشک سرپیچد بیماری‌اش افزونی یابد و اگر دستور پزشک را رعایت کند، تندرست گردد و در انجام آن کوتاهی نورزد. در حقیقت ، بیماری بیمار با سرپیچی او از فرمان پزشک برای همان سرپیچی به درازا کشیده نمی‌شود بلکه، از آن روست که راهی پیموده است جز راه تندرستی که پزشک بدان فرمان داده است. همین‌گونه است درمان روان‌ها با پرهیزکاری که نگاه‌داری و پشتیبانی دل‌هاست که بیماری‌ها را از دل‌ها می‌زداید. بیماری‌های دل‌ها زندگی این جهان را نیست و نابود می‌سازد.

مثال دوم: همانا پادشاهی که از آدمیان است، یکی از خدمتکاران و بندگان خویش را که در مجلس او حضور ندارد با دادن مال و سواری می‌نوازد تا او را راهی مجلس خویش سازد. گاهی هست که این پادشاه برای نظام کشورش و مصالح آن نیازمند به کار گرفتن و یاری جستن از آن خدمتکار است. چنین چیزی در حقّ خداوند بزرگ محال است. گاهی هست که برای روانه شدن آن بنده به مجلس خود و رسیدن او به مقام او به مقام نزدیکی و بدان وسیله، نیکبختی او دست به چنین کاری می‌زند و حال آنکه پادشاه نیاز به یاری گرفتن از او ندارد و به هیچ رو نمی‌خواهد از

او کار بکشد و او را به خدمت گیرد بلکه، تنها برای بهره‌وری آن خدمتکار و افزودن به ارزش و بهای اوست که او را به خود نزدیک ساخته است. پس، اگر این خدمتکار سواری (مرَکب) را نابود سازد و آن دارایی را در راهی جز راه مهترش هزینه کند، ناسپاسِ نعمت به شمار می‌آید، و اگر سوارِ سواری شود و مال را در راهی هزینه کند که توشهٔ او باشد، سپاسگزار نعمت به شمار خواهد آمد. این بدان معنا نیست که پادشاه برای خود به بهره‌ای دست یافته است بلکه، نیکبختیِ آن خدمتکار را خواسته است. پس، هرگاه آن خدمتکار با خواستهٔ مهتر همراهی کند سپاسگزار خواهد بود و اگر نافرمانی و سرپیچی کند، سرپیچی‌اش ناسپاسی خواهد بود. نزد خداوند، سپاس و ناسپاسیِ بندگان و ایمان آنان نسبت به بزرگی و بی‌نیازی‌اش یکسان است. با این همه، خداوند به ناسپاسی بندگانش خرسند نیست زیرا ناسپاسی به سود بندگانش نیست. ناسپاسی، بندگان را تیره‌روز و نگون‌بخت می‌سازد و همان‌گونه که پادشاهِ بی‌نیاز خرسند به بدبختی و تیره‌روزی خدمتکار غایبش با زبونی و تهیدستی نیست و با نزدیک شدن به او نیکبختی‌اش را می‌خواهد، حال آنکه او نیازی به وی ندارد چه آن خدمتکار نزدیک او باشند یا دور از او. پس، بدین‌گونه باید مسئلهٔ تکلیف دانسته و درک شود که بندگی و پرستش‌ها داروهاست و نافرمانی‌ها و گناه‌ها زهرهاست و تأثیرشان در دلهاست و کسی رهایی نمی‌یابد مگر پیش خداوند دلی درست آورد، همان‌گونه که به تندرستی دست نمی‌یابد مگر مزاجی میانه آورد. همان‌گونه که درست است این سخن پزشک به بیمار که تو را از آنچه زیانمند است و آنچه سودمند آگه ساختم؛ پس اگر با من همراهی کنی به سود خود تست و اگر سرپیچی به زیان تست. همین‌گونه است سخن خداوند بزرگ: "هرکس کاری شایسته انجام دهد برای خود کرده است و

هر کس بدی کند به خود کرده است» (فصلّت / ۴۶).

و امّا پرسش دوم، که فرع بر این پرسش است زیرا این گفتهٔ او که خداوند در پاداش دادن بنده‌اش از بندگی و پرستش بی‌نیاز است و او از آن زیان نمی‌بیند، همچون سخن کسی است که می‌گوید خداوند بی‌نیاز به عمل نزدیکی، انسان را آفریند و کودک را بی‌شیرخوارگی پرورش دهد و او را از خوراک سیر کند و از نوشیدن سیراب گرداند و بی‌دارو تندرست سازد، پس آن را که از خوردن دست برداشته است با گرسنگی، و کسی را که ترک دارو گفته است با بیماری، و کودک را که شیرخوارگی رها کرده است با مرگ فرزندش کیفر دهد و این گمان کسی است که می‌پندارد خداوند بزرگ این کار را از روی خشم و کینه‌توزی انجام می‌دهد، و نمی‌داند که واژهٔ خشم و کینه واژه‌ای است وام گرفته و تأویل شده. بی‌گمان، خشم خداوند خواست اوست به رنج بنده برای آزمایش و درد [ایلام]. پس، همان‌گونه که در این جهان برخی از اسباب و مسبّب‌ها به [پدیداری] برخی از آنها می‌انجامد به ترتیبی که خود مسبّب اسبابی دیگر شود، همین‌گونه پاره‌ای از آنها به درد و رنج و برخی به خوشی‌ها انجامد که از پرستش‌ها به دردها و خوشی‌های آن جهانی که این دو با هم فرقی ندارند.

و چنین است پرسش سوم که در اینجا پیش می‌آید، و آن این که خداوند بزرگ اگر بی‌خوردن سیر سازد و بی‌نوشاندن سیراب کند و بی‌نزدیکی بیافریند و بی‌شیرخوارگی پرورش دهد، به ناتوانی توصیف نشود، بلکه او اسباب و مسبّب‌هایی فراهم دیده است که رمزی و رازی دارد که جز خداوند بزرگ و استواران در دانش ندانند و این شگفت نباشد، بلکه شگفتااز این ساماندهی و نظام استوار! به جانم سوگند، کسی که به رمز و راز حکمت نهفته در آن راه نبرد برای کوتاهی در هدایتش از آن در شگفت شود، و مثال او در این شگفتی همانند نابینایی است که به

خانه‌ای درآید و به ظرف‌هایی که در صحن آن خانه نهاده‌اند برخورد و بیفتد، آنگاه به کسانی که در خانه‌اند بگوید: عقلتان نرسید که این ظرف‌ها را سر جایش بگذارید و سر راه ننهید؟ به او می‌گویند: این ظرف‌ها را در جای خودش گذاشته‌ایم، نارسایی در نبودن بینایی است. بر روی هم، این که هر کس جدایی میان شگفتی نمودن و برهان چاره‌ساز را در نیاید خطا و گمراهی‌اش فزونی گیرد و در این، جز شگفتی صِرف [از کوتاهی فرد] نباشد چرا خداوند بزرگ این اسباب را فراهم دیده است؟ و اگر آنها را به گونه‌ای دیگر سامان می‌داد، تصوّر می‌رود که نادان از آن شگفتی نماید و گوید: چرا وارونهٔ آن را نکرده است. سرچشمهٔ این گونه شگفتی‌ها خیالبافی‌های توده و عوام است و آن کس که جویای دانش و آگاهی است بدان رو نکند و نگرود بلکه، به مقتضای برهان‌ها توجه نشان دهد.

و امّا پرسش چهارم: در این ایراد او (به این که خداوند از آنچه کند پرسیده نشود و بندگان پرسیده شوند) خطا وجود دارد. گویی پرسنده نتوانسته است آنچه را در ضمیرش بوده است، به روشنی بگوید و برای همین است که برایش شگفتی‌های چهارگانه پدید آمده است.

شگفتی نخست: این سخن او که چگونه خداوند به چیزی فرمان داده است و از جُستار و گفتگو دربارهٔ آن بازدشته است، در حالی که بینش و آگاهی جز با گفتگو و جستار به دست نیاید؟ این شگفتی تباه و بیهوده است زیرا، انجام احکام، باوری می‌خواهد قاطع یا شناختی حقیقی. باورِ قاطع تنها با تقلید از راه راست انگاری (تصدیق) و ایمان به دست می‌آید، و شناخت و آگاهی را با برهان به چنگ می‌آورند که رسیدن به آن با گفتگو و جستار است و خداوند همهٔ مردم را از جستار و گفتگو بازنداشته است مگر ناتوانانی را که از دست‌یابی به دشواری‌های برهان‌ها و لغزش‌های بحث و کاوش قاصرند. همانا مثال این کار به دستوری می‌ماند که پزشک

به بیمار دربارهٔ دارو می‌دهد و از گفتن علّت سودمندی دارو خودداری می‌ورزد و او را از پرداخت به کاوش در آن باره باز می‌دارد. زیرا پزشک می‌داند که درک بیمار بدان نرسد و از دریافت علّت‌های پزشکی ناتوان خواهد بود و اگر بیمار به چنین کندوکاو و جستاری پردازد بر او سخت آید و بیماری‌اش افزونی یابد و به او زیان رساند.

بسیار کم افتد که پزشک بیماری ببیند زیرک و هوشمند و آشنا به روش‌های پزشکی و شناخت علّت‌های بیماری‌ها؛ در چنین هنگامی او چنان بیماری را از کاوش و جستار بازندارد و از گفتن مناسبت میان دارو بیماری‌اش جلو نگیرد، بلکه اگر پزشک بداند که بیمارستان‌ها به گفتهٔ او بسنده نمی‌کند و تنها کورکورانه او را راست نمی‌انگارد و تصدیق نمی‌کند بلکه، از روی هوشمندی در آن به جستجو و پژوهش می‌پردازد و بیماری را درک می‌کند و چون دانست که اگر بیمار، علّت مناسبت [دچار آمدن به آن را] دریابد به درمان خواهد پرداخت و اگر درنیابد دست از تقلید خواهد شست، در صورتی که خواهان بهبود بیمار است بر پزشک است تا علّت و مناسبت را به او بگوید. و هرگاه بداند که بیمار به درمان خواهد پرداخت، او را از کاوش و گفتگو و جستار باز ندارد. البتّه، چنین موردی در بیماران، اندک پیش می‌آید؛ چه بسیار بیمارانی که از چنین کاری ناتوانند. چنین باشد شناخت علّت‌ها و رمز و رازها و کاوش آنها در مسائل دینی.

شگفتی دوم: و آن به زیر فرمان آوردن چهارپایان برای انسان (که خداوند انسان را برتر از دیگر آفریده‌ها قرار داده است) و این همانند تعجّب انسان است از کسی که برای دیدن سبزه‌زاران و باغ‌ها و منظره‌های زیبا گام بردارد، سپس بگویند چگونه پایش را به رنج افگنده است و آن را برای چشمش به فرمان و کار گرفته است، و حال آنکه چشم ابزار اوست، همان گونه که پا ابزار اوست. پس چه اهمّیّتی دارد که یکی از این دو

دیگری را خادم قرار دهد و آن را به رنج و درد افگند و خدمت شوندهٔ دیگری سازد و آسایش آن را بخواهد؟ و این نادانی است نسبت به اندازه‌ها و مرتبه‌ها؛ انسان بینا و آگاه می‌داند که ناقص فدای کامل می‌شود و ناقص را برای کامل به کار می‌گیرند وزیر فرمان در می‌آورند و این، درست همان حکمت است.

و امّا گفتهٔ او که این کار از سوی خداوند ستم است، برخاسته از نادانی اوست به تعریف ستم زیرا، ستم عبارت از تصرّف و دست درازی در ملک دیگری خداوند بزرگ برای دیگری ملکی نمی‌شناسد تا دخالت و تصرّفش در آن ستم باشد. پس، تصوّر ظلم از خداوند نباشد بلکه، آنچه خواهد در ملک خود انجام می‌دهد و این دادگری باشد.[1]

شگفتی سوم: این که چگونه شریعت آنچه را خرد نپذیرد، بپذیرد؟ و این شگفتی تباه و بیهوده است زیرا، این سخن او که «خرد آن را نمی‌پذیرد» (ینبوعنه العقل) لفظی است مشترک و دو پهلو. اگر منظور او این است که برهان و دلیل خردنشانی است بر محال بودنش ــ مانند این که خدا مانند خودش را بیافریند ــ و این جمع دو ضدّ باشد و شرع چنین چیزی را نپذیرفته است و نمی‌پذیرد. اگر منظور از آن چیزی است که خرد از درک آن قاصر است و به تنهایی نمی‌تواند به ژرفایش پی برد، این محال نیست؛ بلکه مقصود از انگیزش پیامبران، راهنمایی مردم است به آنچه خردهایشان از آن قاصر است. پس، این محال و نشدنی نیست که برای نمونه، پزشکان بدانند که آهن ربا، آهن را به سوی خود کشد و اگر زنی باردار بر روی ماری ویژه گذر کند، بچه‌اش را بیندازد و مانند این‌ها از

---

۱. المنار: در اینجا، ستم برابر آنچه در مکتب اشعری است تفسیر شده است و به ظاهر در آن نگریسته است. ما حقیقت ستم را آشکار ساخته‌ایم و در جاهایی از تفسیر و مجلّهٔ المنار گفته‌ایم که محال است بر خداوند بزرگ ستم باشد (یادداشت مجلّه).

خاصیت‌های اشیا. این چیزی است که خرد چون حقیقت آن را نمی‌داند و به تنهایی و خود بدان دست نیافته است، آن را نمی‌پذیرد و نپذیرفتن آن به معنای حکم به محال بودنش نیست و آنچه عقل بدان نرسد به خودی خود محال و نشدنی نیست. اگر ما هرگز آتش و سوزاندنش را نمی‌دیدیم، آنگاه گزارش دهنده‌ای به ما گزارش می‌داد و می‌گفت چوبی را به چوبی می‌مالم و از میان آنها اخگر سرخی به اندازهٔ یک عدس بیرون می‌آورم که همگی این شهر و جز آن را فرد می‌بلعد تا آنکه چیزی در آن نماند، بی‌آنکه به درونش راه یاد و بی‌آنکه بر حجمش بیفزاید بلکه شهر را فرو خورد سپس، خودش را بخورد که نه خودش بماند و نه شهر. ولی ما می‌گوییم این چیزی است که عقل آن را نمی‌پذیرد و رد می‌کند. این صورت آتش است که حس آن را راست انگاشته است. پس شرع نیز چنین شگفتی‌هایی را که محال نیست ولی تنها بعید است، به کار می‌بندد. و البتّه جدایی است میان بعید و محال زیرا بعید آن چیزی است که معمول و آشنا نباشد و محال چیزی است که تصوّر بودنش نرود.

و امّا شگفتی چهارم: و آن چنین است که خداوند بزرگ از آنچه کند پرسیده نشود و بندگان پرسیده شوند[1] و آنگاه [در قرآن] پرسیده شود و گفته آید: «چرا مرا نابینا محشور کردی و حال آنکه [در آن جهان] بینابودم؟ خداوند گوید بدین گونه نشانه‌هایمان را برتو آوریم پس آنها را از یاد بردی و چنین روز فراموش می‌کنی» [طه / ۱۲۴ ـ ۱۲۷]. سرچشمهٔ این پرسش نادانی است نسبت به واژهٔ «پرسش» که دو پهلو و مشترک است زیرا، گاهی پرسش (سؤال) می‌گویند و از آن الزام اراده می‌کنند، چنان که گفته می‌شود: فلان، درکار فلانی نظارت کرد و او را مورد سؤال و مؤاخذه

۱. اشاره به آیهٔ ۲۳ سورهٔ انبیا که می‌فرماید: «لاٰ يُسْئَلُ عَمّا يَفْعَلُ و هُمْ يُسْئلوُنَ».

قرار داد.[1] گاهی منظور از پرسش، به دست آوردن خبر و گزاره است، چنان که گویند: دانشجو پرسید. هیچ‌گاه پرسش به معنای الزام متوجّه خداوند نمی‌شود و آن معنای فرمودهٔ اوست که «از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود» زیرا به خداوند گفته نمی‌شود: چرا؟ [و این "چرا؟"] سخن الزام است. و امّا این چنین نیست که خداوند به چیزی خبر ندهد یا درک نکند. منظور از فرمودهٔ او: «چرا مرا نابینا محشور کردی؟» این است.

همین اندازه برای پاسخ به این پرسش‌ها بسنده است. آنچه من به این پرسشگر سفارش می‌کنم این است که خود و دینش را بپاید و از خدایش بپرهیزد و جویای دانشمندی باشد دارایِ دانش عقل و دین تا او را به راه راست رهنمون گردد. پس، همانا کسی که با اندک زیرکی از تقلید سرباززند و به مرتبت بالا نرسیده باشد، از نابود شوندگان خواهد بود. و ما پناه به خدای می‌بریم از هوشمندی و زیرکی خُرد ناچیز و زرنگی سست و بی‌پایه که گزند آن بر رهایی و رستگاری سزاوارتر است. ایدون باد.

---

۱. این همان است که اکنون بدان مسؤولیّت می‌گوییم که به معنای دنباله‌گیری و مؤاخذه است. پس، معنی بودن اینکه خداوند بزرگ از چیزی که انجام می‌دهد پرسیده نمی‌شود این است که کسی قدرتی ورای قدرت او ندارد تا از کارش بپرسد، به پرسشی که به دنبال آن برای آنچه انجام داده است مورد سؤال و مؤاخذه قرارگیرد (یادداشت مجلّه).

جوابُ المسائِلِ الاربع الّتي سألها الباطنيّةُ بهمدان

من الشّيخ الأجل أبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي رضي اللّه عنه

الحمدُ للّه ربِّ العالمين و صلوات اللّه على سيِّدنا محمّد و على آلِهِ وصَحْبِهِ أجمَعين. سُئل ما قولُ سيِّدنا الشّيخ الإمام الأجلّ، حجّةُ الاسلام، زينُ الدّين، شرُف الشّريعة، مقتدى الفِرَق، إمام الائمّة، في هذه المسائل الأربع الّتي لبّس على المسلمين هؤلاء القوم الّذين طَغوا في البلاد، فأكْثَروا فيها الفَساد، و موّهوا بها إستجلاباً لِقلُوْبِ الخَلْقِ، وَ هي هذِهِ:

(المسئلةُ الأُولىٰ) أَلَيْس أَهْلُ الإِسْلامِ مُتَّفِقينَ عَلى أنّ الْباري ـ جلّ ذكرهُ! ـ غنيٌّ عن كلّ شيْءٍ غَيْر محتاج الى شيءٍ مّا. ثمّ مع ذلكَ كلُّهم مُعترِفونَ بانّه كلَّف العبادَ العِبادةَ و أمربها، فكيْف نراك نسيتَ بحجّة الْعقلِ انّ غنّياً عن كلّ شيْء يكلّفُ مَن لا يحتاجُ اليْه انْ يعمل عملاً هو غنيٌّ عنه؟ بيِّن لي كيْف ذلك لَعلّي أن أكون من العالِمين!

(المسئلة الثّانية) إنّ اللّه تعالىٰ كلّف العباد الطّاعةَ و نَهاهُم عَن المَعْصيةِ لِيُثيبَ مَنْ أطاعَ وَ يُعاقِبَ مَنْ عَصىٰ وَ هذا مُسْتَحيلٌ جدّاً في الْعُقُولِ فأيُّ حاجةٍ بِه إلى مُعاقَبَةِ خَلْقِهِ حتّىٰ يَدْعُوهُ ذلِكَ إلى أن يُكلِّفَهُمْ أمراً إذا لمْ يأتوهُ عاقَبَهُمْ عليْه؟ وإنْ كانَ لا حاجَةَ بِه إلى ذلِكَ فالْقوْلُ مُستيحلٌ جدّاً لا توْجبه حِكمةٌ وَ إنْ كانَ ـ تَعالىٰ! ـ به الى ذلِكَ حاجةٌ فما يصنعُ بالتّكليف و هو قادرٌ على أن يُثيب مَن يُريد ويُعاقبَ مَن يُريدُ؟ فالتّكليفُ أيضاً حشوٌ لا توْجبُهُ حِكمةٌ والحاجة نقص وإنّه ـ سبحانه و تعالىٰ! ـ لا ينسب إلى نقصٍ و هو

غنيٌّ غيرمحتاجٍ،

(المسئلة الثّالثه) إنّ اللّه ـ تعالىٰ! ـ كلّف العباد الطاعةَ لِيَنفعهم بها أترُاهُ ـ جلّ ذكْرُهُ! ـ عجَزَ عن أن ينفعهم بغير التّكليف حتّى أحتاج أن يكلّفهم ثمّ يَنفعهم؟ إنْ كانَ غرضهُ نفعهم فالتّكليفُ ساقطٌ وهو حشوٌ وإن كان يَعْجِزُ عَنْ ذلِك إلّا بالتكلّيف فالقدرةُ ساقطةٌ والعجزُ ثابتٌ وهو مُحالٌ،

(المسئلةُ الرّابعةُ) إنّ اللّه ـ تعالى! ـ لا يُسئل عمّا يَفْعَلُ وهُم يُسْئَلوُنَ، وهذا بابٌ تحيّر فيه العقولُ، هلْ يجوزُ أن يأمرَ حكيمٌ بأمرٍ يخرُجُ عَن الْحِكمة ويَنبُو عنْه العقل ثُمّ يحظر على العاقلِ البحثَ عنه؟ ألَيْس ذلك ضرْباً من الْجَور والظّلم، لِأنّه جعل الحجّةَ على هذا الخلق العقلَ وأمرَ أهْلَه ونَهاهُم وخصَّ غيْرَهُم من البَهائم على ما خلقوا عليه بالآلات الّتى خُلقتْ لها وألْهَمَ العقلَ استعمالَها بمثْلِ اللّجام الّذي تروّض الدّابةُ به وغير ذلك من حبالات الصّيد والحِيَل المعروفة الّتي يطولُ شرحُها؟! واذا كانت حجّةُ الْعَقلِ عَلَى الْمُكَلّفينَ والمأموُرينَ والمنَهّيينَ بأمرِه، ثُمّ يكلّفوُنَ أمراً ويُمنعون مِن الفحْص عنْه والتماس سببٍ يتصوّر به ما يكلّفونه عندهم ويصحّ في معقولهم ومعلومهم الّذي هو حجّة عليهم ألَيْس يكون ذلك ظلماً صريحاً؟ ووجدنا المتحلّين بالعِلْم من جميع الأصناف يقولون إنّ اللّه ـ جل جلالُهُ! ـ لا يقبل عملاً الّا على بَصيرةٍ فاذا منع العاقلَ مِنَ البحْثِ والنَّظرِ أينَ يكوُنُ بصيراً وهلْ يُرجى أن يوُحى اليه؟! هذا مُنكِر مِنَ القَوْلِ لا يَعْقِلُ ومالا يعْقِلُ فليْس بشيءٍ. ووجدنا هذا الكتابَ النّاطق بيْنَ الخلق من الحقّ يخبر في موضع بآية «لايُسْئَلُ عمّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسْئَلوُنَ» [انبياء / ۲۳] ويُخبِرُ في موضعَ آخر بأنّه يُسئل ويقتضي الجواب في قوله تعالىٰ «و نحشره يوم القيمة أعمى * قالَ ربِّ لِمَ حَشَرْتني أعْمىٰ وقد كُنتُ بصيرا؟

قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها، وكذلك اليوم تُنسى» [طه / ۱۲۴-۱۲۶]
فأي سؤال أتمّ مِن هذا السؤال الّذي اقتضى هذا الجواب؟ و في القولِ مثل
هذا كثيرٌالتناقضُ في مثل هذه الآيات ظاهرٌ موجودٌ إذا لمْ يعبّر عنه ببيانٍ
يَقبلُهُ الْعَقلُ. فهذه ـ اعزّكَ اللّه! ـ المسائلُ الاربعُ قد شرحْتُ لكَ بعضَها فلا
بُدَّ من قولٍ خامسٍ تَصحُّ بِهِ التّكليفاتُ لِأنّ سُقوطَها أيضاً لايصحُّ. أبِنْ لي
ذلك، فانيّ أراكَ مِن المحسنين. إلى هنا كلامُهم فإنْ رأى سيِّدُنا أن يُجيب
عن هذا و يوضّح هذِهِ الإشكالاتِ وَ يكشِفَ عن هذهِ التلبيساتِ حازَ بِه
الأجرَ الجزيلَ و الثّوابَ الكَثيرَ إن شاء اللّه ـ تعالىٰ! ـ

***

أجابَ و قالَ أمّا السوألُ الاوّل و هو استبعاد التّكليف مع الإستغناء و توهّم
التّناقض بينهما فمصدرهُ الجهل بحقيقة التّكليف فكأنّ لسائلَ لمْ يَسْمَعْ
قولَهُ ـ تعالىٰ! ـ «مَنْ عمل صالحاً فلنفسِه و من أساء فعليْها» [فصّلت / ۴۶]
و قولَه «فلأنفسهم يمهدون» [إسراء / ۷] و قولَه «إن أحْسَنتُمْ أحْسَنتُمْ
لأنفُسكمْ وإنْ أسأتُمْ فَلها» [روم / ۴۳] كأنّه ظنَّ أنّ تكليفَ اللّه ـ تعالىٰ! ـ
عباده يُضاهي تكليفَ الانسان عبدهَ فانّ السيّدَ يكلِّف عبْدَه الأعمالَ الّتي
يَرْتَبطُ بها غرضَه و ما لاحظَّ له فيه و لا يحتاجُ اليه فلا يكلّفه بِهِ فكأنّ هذا
السائلَ ثَبتَ في وَهْمه قياسٌ فاسدٌ و هو شبه تكليفِ اللّه ـ تعالىٰ! ـ بتكليفِ
عباده فجعل نفْسَه مثالاً للّه ـ تعالى اللّه و تقدّس عن خياله و مثاله ـ
و الكشف عن حقيقة التّكليف مما يَطوُلُ و مَن اقْتَبسَ حقائقَ العُلوم عن
رأيِهِ السَّخيف، و عقلِهِ الضَّعيف، و قياسِهِ الفاسد، كُثر تعثّره بالضّلالات، بلْ
ينبغي أنْ يَطلُبَ حقائقَ الْعلُوم مِن أهْلِه و هُم العلماءُ الاقوياءُ القائمونَ
بحقيقةِ الْمَعقولاتِ المطّلعونَ على أسرارِ الشّرع العارِفونَ بشُروطِ الأدلّةِ

والبَراهينَ المُستبْصِرونَ بِمداخلِ الغُرور والتّلبيس فيها. واذا كان شرحُ ذالكَ ممّا لا يَسْمَحُ به عداوة؟ عَلى مثِل هذهِ الاسئلةَ الضّعيفةَ الصّادرة عن ضَعْف البصيرة فلا عِلاجَ لِلأفهامِ الضّعيفةِ أنفعُ مِن ضرْب الأمْثلة فَلْنقتصر على ضرْب مِثالَيْن.

(المِثالُ الاوّل) إنَّ تكليفَ اللّه عبادَه يَجري مَجْرى (معالَجة) الطّبيبِ لِلْمريضِ فإنّه اذا غلبتْ عليه الحرارةُ أمَرَه بِشُرب المُبرّداتِ والطّبيبُ غنيٌّ عن شُربِهِ لا يستضرّ بمخالَفته ولايَنتفعُ بِموافَقَتِهِ ولكنّ الضّررَ والنّفعَ يرجعُ إلى المريضِ وإنّما الطّبيبُ هادٍ ومرشدٌ فقط، فانْ وَفقَ المريضُ حتّى وافَقَ الطّبيبَ شفي وتخلَّص وإنْ لمْ يوفقْ تَمادىٰ به المرضُ وهَلَك، وبقاؤه وهَلاكُه عِندَ الطّبيبِ سيّان؛ فإنّهُ مُستغْنٍ عَن بَقائِه. وَ عَرفَه الأطِبّاءُ فكذلك خَلَق لِلسّعادة الأُخرويّة أسباباً تَفضي اليها إفضاءُ الدّواء الى الشّفاء وهي الطاعاتُ ونهيُ النّفسِ عَن الْهَوىٰ بالمُجاهَدة المُزكّيةِ لَها عنْ رذائِل الأخْلاق مُشقيات في الآخرة ومُهْلِكات، كما انَّ رذائِلَ الأخلاط مُمرِضاتٌ في الدّنيا و مُهلكاتٌ. والمعاصي بالْإضافَة إلى حَياة الآخرة كالسّموم بِالْإضافَة إلى حَياة الدُّنيا ولِلّنفوس طبٌّ كما أنّ للأجساد طبّاً فالأنبياءُ أطبّاءُ النُّفوس يُرشدونَ الْخلقَ إلى طَريقِ الفَلاحِ لِتمهيدِ طُرُق التّزكيةِ لِلْقُلوبِ كما قالَ ـ تعالىٰ! ـ «قَدْ أَفلَحَ مَنْ زَكّاها* وقدْ خابَ مَنْ دَسّاها» [شمس / ۱۰] ثم كما يُقال إنَّ الطّبيبَ أمَرَ المريضَ بكذا ونَهاهُ عنْ كذا، وإنّه زادَ مَرضُهُ لِأنّه خالَف أمْرَ الطّبيبِ وانّه صَحَّ لإنّه راعىٰ قانونَ الطّبيبِ ولمْ يقصِرْ في الْإحتماء، وبالحقيقة لمْ يتمادِ مَرَضُ الْمَريضِ بِمُخالَفَة الطّبيبِ لِعيْنِ المُخالَفَةِ بلْ لِأنه سَلَك غيْرَ طريقِ الصِّحةِ الّتي أمَرَهُ الطّبيبُ بها. فكذلكَ [مُداواةُ] النّفوُسَ بالتقوىٰ هي الإحْتماءُ الّذي يُنفي عَن الْقلُوب أمراضَها.

و أمراضُ الْقُلوبِ تفوّتُ حياةَ الآخِرةِ كما تـفوّتُ أمـراضُ الأجسـادِ حـياةَ الدّنيا.

(المثالُ الثّاني) انّ المَلِكَ مِن الآدميّينَ قد يَخُصُّ بَعْضَ خَدَمِه و عَـبيدِهِ الْغائِبِ عنْ مَجْلِسِهِ بمالٍ و مَركوبٍ ليَتوجّه إلى مجْلِسِهِ تارةً لِحظِّ المَلِك في اسْتِخدامِهِ و الْإستعانَةِ عـلى نِـظام مَـمْلِكَتِهِ و مَـصالِحها بـه و هـذا القِسْـمُ و نظيرهُ في حقِّ اللّه ـ تعالىٰ! ـ محالٌ. و تارةً لِيَتوجّهِ العبْدَ إلى مجْلِسهِ و ينال رُتبةَ القُرْبِ مِـنهُ و يَسْـعَدُ بسَـبَبِهِ مَـع آسْـتِغناء المَـلكِ عـنِ الإسْـتعانةِ بِـهِ و تَصْميمُهُ العزمُ على أنْ لا يَسْتَخْدِمَهُ أصلاً ولكن لِيقرّبَهُ مِنْ نَفْسِهِ لِمُجرّد حظِّ العَبْدِ و الزّيادةِ في قدره. ثُمّ العبدُ أنْ ضَيّعَ المـرْكـوبَ و أنـفَقَ المـالَ لا الطّريقِ إلى السّيّد عُدّ كافراً للنّعمة وإنْ رَكَب المرْكوبَ و أنفقَ المالَ في الطّريقِ مُتزوّداً بِهِ عُدّ شاكراً لِلنّعمة لا بِمعنى أنّه نالَ المَـلِكُ حـظّاً لِـنفْسِهِ ولكنّ أرادَ سعَادةَ العَبْدَ فَإذا وافَقَ مرادَ السّيّدِ فيهِ كانَ شـاكـراً و انْ خـالَفَ عُدّتْ مُخالَفَتُهُ كفراناً، و اللّه يستوي عندَهُ كُفْرُ الْعبادِ و ايمانُهُمْ بِالْاِضافة إلى جَلاله و آسْتِغنائِهِ ولكن لا يَرْضىٰ لِعبادِهِ الْكُفْرَ فإنّهُ لا يـصْلَحُ لِـعبادِه فـإنّه يَشقيهم كما لا يَرْضى المَلِكُ المُستَغْني لِعبْدِه الغائبِ الشّقاوةَ بالذُّل و الفَقر و يُريدُ لَهُ السَّعادَةَ بِالقُرب منه و هو غنيٌّ عنه قربَ منه أَو بَعُدَ. فهكذا يَنْبغي أنْ يُفْهَم أمرُ التّكليفِ فإنّ الطّاعاتَ أدويةٌ و المعاصيَ سمومٌ و تأثيرُها في القلوبِ، و لا يَنْجوُ إلّا مَنْ أتَى اللّه بقلبٍ سليم كما لا يَسْعدُ بالصّحة إلّا مَنْ أتى بمزاجٍ مُعتدلٍ وكما يَصِحُّ قولُ الطّبيبِ لِلْمريضِ قد عرّفْتُك ما يَضرُّكَ و ما يَنفعُكَ فإنْ وافقْتَني فَلِنَفْسِكَ وإنْ خالَفْتَ فعليْها فكـذِلكَ قـولُ اللّـهِ ـ تعالىٰ! ـ «مَنْ عَمِلَ صالِحاً فلِنفْسِهِ وَ مَنْ أساءَ فعليْها» [فصّلت / ۴۶].

(و أما السّؤالُ الثّانى) فَهوَ فرعٌ مِنْ هذا السّؤالِ فإنَّ قَوْلَه إنّ اللّه مُسْتَغْنٍ

فی إثابَةِ عَبْدِهِ عَنِ الطّاعَةِ و هوَ لمْ يتضرّرْ بها يُضاهي قولَ القائِلِ إنَّ اللّهَ مُسْتَغنٍ في إنْشاءِ الإنسانِ عَن الْاَمر بِالْوُقاع و في إنماءِ الطِّفْل عَن الرِّضاع و في إشباعِهِ عن الطَّعام و في إروائِهِ عن الشّراب و في تصَحيحِهِ عن الأدْويةِ فَما بالُهُ عاقَبَ بعُقوبَةِ الْجُوع مَنْ تَركَ الأكْلِ و عاقَبَ بِالْمَرضِ مَنْ تَرَک الأدوِيَةَ و عاقَبَ بَمْوتِ الطِّفْلِ مَنْ تَركَ رضاعَ وَلَدِهِ، و هذا خيالُ مَن يَظُنُّ اَنّ اللّه ـ تعالىٰ! ـ يَفعلُ ذلك غَضَباً و انتِقاماً و ليْس يدري أنَّ لفظَ الْغَضَبِ وَالإنْتقامِ مُستعارٌ و مُأوَّلٌ و إنّما غَضَبُ اللّهِ عِبارةٌ عنْ ارادتِهِ الايلامُ فكما أنَّ الأسْبابَ وَالمُسَبّبات يتأدّي بعضُها إلى بِعضٍ في الّدنيا بترتيب مسبّب الأسباب فبعُضها يَفضي إلى الإيلامِ و بعضُها إلى اللّذاتِ و لا يعْرفُ عواقِبَها إلّا الأطبّاءُ، فكذلِكَ نسبةُ الطّاعاتِ وَ الْمَعاصي إلى آلامِ الآخِرةِ وَ لَذّاتها مِنْ غيْرِ فرْقٍ.

وكذلك (السؤال الثالثُ) ينحلّ به، فانِ اللّه ـ تعالىٰ! ـ لا يوصف بالعجز عن الاشباع من غيْر أكلٍ و الإرواءُ مِنْ غير شُربٍ و الانشاءُ من غيْر وقاعٍ و الانماءُ من غير رضاع و لكنّه قد رتّبَ الأسبابَ و المسّبباتِ كذلك لِسّرٍ و حكمةٍ لاَ يعْلَمُها إلّا اَللّهُ ـ عزّ وجلّ! ـ و الرّاسِخونِ في الْعِلْم و ليْس ذلِك بِعَجبٍ إنّما العجبُ في التَّعجُّبِ مِنْ هذا التّدبيرِ المُحكَمِ و النّظامِ المُتقنِ ولَعُمْري مَنْ لا يهتدي إلى سرّ الحْكمَةِ فيهِ يُتعَجّبُ مِنه لِقُصورِ هدايَتِهِ و مثالُه في التّعَجُّبِ مِثالُ الأعْمىٰ الّذي دَخَل داراً فَتعثّرَ بالأواني المَوْضُوعَةِ في صَحْنِ الَدّار، فقال لاهلِ الدّارَ: ما اركّ عُقُولُكم! لِماذا لا تَرُدّونَ هذِه الأواني إلى مَواضِعِها ولَم تَرْكتُمُوها عَلى الطَّريقِ؟ فقيل إنّها مَوْضُوعةٌ في مواضِعِها و إنّما الخِلَلُ في فَقْدِ الْبَصيرةَ. و بالجملة فمنْ لمْ يُدْرِكِ الفَرْقَ بيْن التَّعجُّب و بيْن البُرهانِ المُحيل كَثُرَ خبطُه و ضَلالهُ و ليْس في هذا إلّا تعجّبٌ

محضٌ وإنّ اللّه ـ تعالیٰ! ـ لِمَ رتَّب الأسبابَ؟ ولوْ رَتّبَها على وجْهٍ آخِرَ لتَصَوّر أنْ يَتَعجَّبَ مِنه جاهِلٌ ويقولُ لِمَ لمْ يفعَلْ ضَدَّهُ وهذه التّعجُّباتُ مَنْبَعُها اَوْهامُ الْعَوام، ولاَ يَلْتَفتُ الْمُحصِّلُ اليْها بلْ إلى مُقتضى الْبَراهين.

(واَمّا السُؤالُ الرّابع) ففي ايرادِه خبْطٌ وكأنّ السائِلَ لَمْ يَقْدِرْ على أنْ يَفْصَحَ عمّا في ضَميرِهِ والّذي يَتَحصّلُ مِنه تعجبّاتٌ اَربعٌ:

(التعجّبُ الأوّلُ) قولُه: كيْف أَمر بالشّيْء ومَنِعَ عَن الْبَحْثِ عَنْه، والبصيرةُ لاتُحصَّل الّا بالبَحْثِ؟! وهذا تعجّبٌ فاسدٌ فإنّ العمل يَسْتَدعي إعتقاداً جازِماً أو مَعْرفَةً حقيقةً، والاعتقادُ الجازمُ يُحَصَّلُ بالتّقليد المجرَّد عَن سَبيل التَّصديقِ والايمانِ واَلْمعَرفةُ تُحَصَّلُ بالبُرهانِ والوُصولِ إليها بالبَحْثِ ولمْ يَمْنَعْ عَن البَحْثِ كلّ الخلق بَل الضُّعفاءُ القاصِرون عَن الاطّلاع على عَويصاتِ الْبَراهين ومُعاصاتِ الْبَحْث وإنّما مِثالُ ذلك امرُ الطّبيبِ المريضَ (بالدواء) وإمتناعُهُ عن ذِكْر العلّة في كَوْنِ الدّواء نافعاً ومنعُهُ المريضَ عن الإشتغالِ بالْبَحْثِ عنه لِعِلْمِهِ بأنّه يَقْصُرُ عنه فَهْمُهُ ولوْ آشْتَغَل بالبَحْثِ عن عِلَل الطِّب لشقَّ عليه وعَجَز عنه وزادَ المرضُ وآسْتَضرَّ بهِ فإنْ وَجِدَ على النُّدرةِ مريضاً ذَكيّاً آنِساً بِمنهاج الطّب وعِلَل الأمراضِ لَمْ يَمنَعَهُ مِن البَحْث وَلم يَمْتَنعْ عن ذِكْر المناسَبَة بين الدَّواء وبيْن عِلّته، بلْ إذا عَلِمَ انّه ليْس يَكتفي بمجرّد قولَه وليْس يُصدِّقُ بمحضِ التقليد وتَفرَّسَ فيه من الذّكاء ما يَفْهَمُ بِهِ الْعِلّة وَ عَلِمَ انه إذا فَهِمَ العلّةَ وَ المُناسبَةَ اشْتَغَل بِالْعَلاج وإنْ لَمْ يَفْهَمْ أعْرضَ عن التّقليد وَجَبَ عليه ذِكرُ المناسَبَة والعلّةِ إنْ كانَ يُريد صَلاحَهُ ولَمْ يَمْنَعْهُ عَن البَحْث إذا عَلِمَ آشْتِغالَهُ لَهُ إلّا انّ ذلك نادرٌ في المَرْضىٰ جدّاً وَالأكْثَرون يَضْعفون عنْ ذِلكَ وكذلِكَ معرفةُ العِلَل والأسرار والبَحْث عنها في الشَّرعياتِ من هذا القبيل،

(التعجُّبُ الثّاني) و هو تسخيرُ البَهائِمَ لِلْإنسان يُضاهي تَعجُّبَ الإنسان مِمّنْ يَمْشي خُطوات لِينْظر إلى متنزّهاتٍ و وجوهٍ حِسانٍ، فيُقال كيْفَ أتْعَبَ رِجْلَه و سخّرها لِأجْل عيْنِهِ والعْينُ آلَتُهُ كما أنّ الرَّجُلَ آلَتُهُ فما بالَ إحداهُما جَعَلها خادمةً و أتْعَبَها وَ جَعَل الأُخرىٰ مخدومةً و طَلَب راحَتها و هذا جهلٌ بالْأقدار و الْمَراتبِ بلْ البصيرُ يَعْلَمُ أنَّ الكامِلَ يُفدى بالناقص و أنَّ النّاقصَ يُتسخَّر لِأجْل الكاملِ و هو عينُ الحِكمة. و امّا قولُهُ إنّ ذلك ظلمٌ فهو جَهلٌ بحدّ الظلم فإنَّ الظّلم هو التَّصرُّف في مُلْكِ الغير و اللّه ـ تعالىٰ! ـ لا يُصادف لغيره مُلْكاً حتّى يكونَ تصرّفُه فيه ظلماً فلا يتصوّرُ منه الظُّلمُ بلْ لَه أنَ يَفْعَلَ ما يشاءُ في مُلْكِهِ ويكونُ عادلاً،[1]

(التعجُّبُ الثّالثُ) أنّ الشَّرع كيفَ يَرُدُّ بِما يَنبُو عنْه العقلُ؟ و هو فاسدٌ لأنّ قوْلَهُ «ينبوعنه العقل» لفظٌ مشتركٌ فإنْ أرادَ بِهِ أنّ برهانَ العقلِ يَدُلُّ على إسْتِحالَتِهِ كَخَلْقِ اللّه مِثْلَ نَفْسِهِ و الْجَمْعُ بيْنَ المُتضادّيْنِ فهذا مما لا يَرُدُّ بِهِ الشَّرعُ و لمْ يَرُدّ. وإن اَرادَ به ما يَقْصُرُ الْعَقْلُ عَن دَرْكِهِ و لا يَسْتَقِلُّ بالْإحاطَةِ بِكُنْهِهِ فهذا ليْس بمُحالٍ بلْ مقصودُ بِعْثَةِ الأنبياءِ ارْشادُ الْخَلْقِ إلى ما تَقْصُرُ عُقُولُهُمْ عنه فَلَيْس بمحُالٍ أنْ يكونَ في عِلمْ الأطبّاءِ، مثلاً جَذْبُ الْمِغناطيسِ لِلْحديدِ وَ الْمرأةُ الْحامِلُ لوْ مَشَتْ فوْقَ حيّةٍ مخصوُصَةٍ أَلِقَتْ الجنين و غيْرُذلك من الخواص، و هذا مما يَنْبُوعنهُ الْعَقْلُ بِمعْنى أنّه لاَيَقِفُ على حقيقتِهِ و لا يَسْتَقِلُّ بالإطّلاع عليْهِ و لا ينبُو عنْهُ بِمعْنى الْحُكْمِ بإسْتِحالَتِهِ و ليْس كلُّ ما لايُدْرِكُهُ العَقْلُ مُحالاً في نَفْسِهِ بلْ لَوْلَمْ نُشاهِدِ النّارَ قَطُّ و إحرَاقَها فأخْبَرنا مُخبِرٌ و قال إنّي احك خَشَبَةً بِخشبَةٍ و آسْتَخْرَجَ من

---

[1] المنار: فُسِّر الظُّلمُ هنا بِما جَرىٰ عليْه الأشعريّةُ و فيه نَظَرَ ظاهرٌ و قد بيّنا حقيقةَ الظُّلم و كَوْنَهُ محالاً على اللّه ـ تعالىٰ! ـ في مَواضِعَ من التّفْسير و المنار.

بيْنهما سَناً أَحْمَرَ بِمِقْدارِ عَدَسَةٍ تَأْكُلُ هذهِ الْبَلَدِ وغيْرَها حتّى لا يَبْقىٰ فيها شِيْءٌ مِنْ غَيْرِ أنْ يَنْتَقِلَ ذٰلِكَ إلى جَوْفها ومِنْ غيْرِ أنْ يَزيدَ في حَجْمِها بلْ تَأْكُلُ الْبَلَدَة ثمَّ تأكُلُ نَفْسَها فلاَ تَبْقىٰ لا هِيَ وَلا الْبَلَدَة لكنّا نَقُولُ هذا شيْءٌ يَنْبُو عُنْهُ الْعَقلُ ولاَ يَقْبلُهُ، وهذِه صُورةُ النّارِ وَ الْحِسُّ قَد صَدَّقَ ذٰلِك، فَكذٰلِك يَسْتَعْمِلُ الشّرْعُ على مِثْلِ هذهِ الْعَجائِبِ الّتي ليسَتْ مُسْتَحيلةٌ وإنّما هي مُسْتَبعِدةٌ وَ فَرْقٌ بَيْنَ البَعيدِ والمُحالِ فَإنَّ الْبَعيدَ هُو الّذي ليْسَ بمَأْلوفٍ والمُحال ما لا يُتَصوَّرُ كَوْنهُ،

و امّا (التّعجُّبُ الرّابعُ) وهُو أنّهُ لا يُسْئَلُ عمّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسْئَلونَ ثُمَّ سُئِلَ و قيلَ «لِمَ حَشَرْتَني أعْمىٰ وقدْ كُنْتُ بَصيراً* قالَ كذٰلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنسيتَها وكذٰلِكَ الْيَوْم تُنسىٰ» فمصدرُ هذا السُّؤالِ الجهلُ بِكُونْ «لَفْظِ» السُّؤالِ مُشتَركاً فإنّ السُّؤالَ قدْ يُطْلَقُ وَ يُرادُ بِهِ الإلْزامُ كما يُقال: ناظَرَ فلانٌ فلاناً فَتوجَّه عليْه سُؤالُه[1] وقد يُطْلَقُ ويُرادُ بِهِ الإستخبارُ كما يُقال سُئِلَ التلميذ، واللّه ـ تعالىٰ! ـ لا يُتَوجَّهُ عليْهِ السُّؤالُ بِمْعنىَ الإلزام وهُو الْمَعنى بَقوْلِهِ «لا يُسْئَلُ عمّاَ يَفعَلُ» إذا لا يُقال له لِمَ؟ قول إلزام، فأمّا انّهُ لايستخبرُ ولا يَستفهِمُ فليْسَ كذلِك وهُو المُرادُ بقْولِهِ: «لِمَ حَشَرْتني أعْمىٰ؟» وهذا القَدْرُ كافٍ في جَوابِ هذهِ الأسئلةِ. والّذي أوصى بِهِ هذا السّائِلَ انْ يَنْظُرَ لِنَفسِهِ ودينِهِ وِ يَتّقي رَبَّهُ وَ يَطْلُبُ عالِماً مَليئاً بِعِلْمِ العقْلِ والشَّرع ليَهديَهُ إلى الطَّريق، فإنَّ منْ تَرَقّى عنْ مجرّد التقليد بأدْنى كياسةٍ وَلَمْ يَنْتَهِ إلى رُتْبةِ الإسْتِعلاءِ كانَ مِنَ الْهالِكينَ، فَنَعُوذُ باللّهِ مِنْ فِطانَةٍ نِزالةٍ وكِياسَةٍ ضَعيفةٍ فإنَّ الْبَلاءَ مِنْه أوْلىٰ إلى النَّجاةِ مِنْها. آمين!

---

[1] هذا ما يُعبّرُ عنْه الآنَ بالمَسؤليّة وهي بِمعنى التَبعَةِ والمُؤاخَذَةِ، فمعنى كَوْنِهِ ـ تعالىٰ! ـ لا يُسْئَلُ عمّا يَفْعَلُ أنّهُ ليْس لِأحَدٍ سُلْطَةٌ فوْقَ سُلْطَتهِ فَيَسألُهُ عنْ فِعْلِهِ سُؤالٌ مَنْ يَلْقي عليْه التّبَعةَ ويُؤاخِذُهُ على ما عَمَل.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبينا محمد وآله اجمعين مسئلة قول سيدنا الشيخ الامام الاجل حجة الاسلام زين الدين شرف الشريعة مقتدى الفرق
امام الائمة في هذه المسائل الاربع التي تلتبس على المسلمين هولاء القوم الذين سعوا في الاسلام فطعنوا في البلاد فاكثروا فيها الفساد وموهوا
استمالة القلوب الخلق وهي هذه المسئلة الاولى اليس اهل الاسلام مجمعين على ان البارى جل ذكره غني عن كل شيء غير محتاج الى شيء فلم مع ذلك
كلفهم ويعترفون بانه كلف العباد العبادة وامرهم بالتكليف [illegible] العقل ان غنيا عن كل شيء يكلف من لا يحتاج اليه ان يعمل عملا هو غني عنه [illegible] التكليف ذاك
[illegible] المسئلة الثانية ان الله تعالى كلف العباد الطاعة ونهاهم عن المعصية ليثيب من اطاع ويعاقب من عصى وهذا مستحيل عند
العقول فاي حاجة لله تعالى الى معاقبة خلقه حتى يدعوه ذلك الى ان كلفهم امرا اذا لم ياتوه عاقبهم عليه وان كان لا حاجة به الى ذلك فالقول مستحيل
[illegible] حكم وان كان تعالى [illegible] الى ذلك حاجة [illegible] بالتكليف [illegible] على ان يثيب من يريد ويعاقب من يريد فالتكليف اذا حشو لا [illegible]
حكمة والحاجة [illegible] الله سبحانه وتعالى لا [illegible] الى [illegible] هو غني عنه [illegible] المسئلة الثالثة ان الله تعالى كلف العباد الطاعة لينفعهم بها [illegible]
جل ذكره [illegible] ان ينفعهم بغير التكليف حتى احتاج ان يكلفهم ثم ينفعهم ان كان [illegible] نفعهم فالتكليف ساقط وهو حشو وان كان عاجزا عن ذلك الا
بالتكليف فالقدرة ساقطة والعجز ثابت وهذا محال المسئلة الرابعة ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهذا باب [illegible] فيه العقول
هل يجوز ان يحكم [illegible] يخرج عن الحكمة [illegible] العقل ثم يكلف [illegible] العاقل البحث عن السر في ذلك [illegible] والنظر فانه جعل الحجة على هذا الخلق العقل [illegible]
[illegible] بالآلات التي خلقت لها والهم اهل العقل [illegible] مثل اللجام الذي به [illegible] الدابة وغير ذلك من [illegible]
الجميل المعروف الى [illegible] واذا كانت حجة العقل على المكلفين [illegible] والمنهيين [illegible] ثم يكلفون امره [illegible] والناس [illegible]
يكلفونه [illegible] ولا [illegible] السر كون ذلك [illegible] وهذا [illegible] بالعلم [illegible] الاصناف يقولون ان الله جل
يقبل عملا الا على بصيرة [illegible] العاقل [illegible] البحث والنظر [illegible] ان [illegible] هذا منكر [illegible] لا يعقل [illegible] وهذا
هذا الكتاب الناطق [illegible] بالحق [illegible] لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون [illegible] الجواب في قوله [illegible]
يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى [illegible] هذا السؤال الذي اقتضى
هذا الجواب في القرآن مثل هذا كثير والتناقض في مثل هذه الآيات ظاهر موجود [illegible] العقل [illegible] المسائل الاربع
[illegible] التكليفات [illegible] الى [illegible] المحسنين [illegible]
ان يجيب عن هذا ويوضح هذه الاشكالات ويكشف عن هذه التلبيسات جازيه الاجر الجزيل والثواب الكثير ان شاء الله تعالى [illegible]
الاول وهو [illegible] والتكليف [illegible] قول الله سبحانه وتعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
اساتم فلها وقوله فلانفسهم يمهدون [illegible] ان تكليف الله تعالى عباده [illegible] تكليف الانسان عبده [illegible] عبده [illegible]
[illegible] بهذا [illegible] قياس فاسد [illegible] تكليف الله تعالى عباده [illegible] تعالى
وتقدس [illegible] والكشف عن حقيقة التكليف مما يطول [illegible] حقايق العلوم [illegible] الضعيف [illegible]
بل [illegible] ان نطلب حقايق [illegible] على اسرار الشرع العارفون [illegible] والادلة والبراهين المستورة
[illegible] والتلبيس [illegible] ذلك [illegible] البصيرة [illegible] الضعيف
[illegible] على [illegible] الاول ان تكليف الله عباده يجري مجرى تكليف الطبيب المريض فانه اذا غلب عليه الحرارة [illegible]
المبردات والطبيب غني عن [illegible] ولكن [illegible] يرجع الى المريض وانما الطبيب [illegible] فان [illegible]
[illegible] الطبيب [illegible] المرض [illegible] الطبيب [illegible] الاطباء
فكذلك [illegible] السعادة الاخروية [illegible] ومنع النفس عن الهوى [illegible] المجاهدة [illegible]
الاخلاق ورذائل الاخلاق [illegible] في الاخرة ومهلكات [illegible] رذائل الاخلاق [illegible] في الدنيا [illegible] والمعاصي [illegible]
كالسموم [illegible] الى حيوة الدنيا [illegible] فالانبياء اطباء النفوس [illegible] الى طريق الفلاح [illegible]
طرق التزكية للقلوب [illegible] الطبيب [illegible] المريض [illegible]

ان يكون في علم الاطباء مثل جذب المغناطيس للحديد وان المرأة الحامل لو شمت مرق [illegible] مخصوصة انفتق الجنين وغير ذلك من الخواص فهذا مما يحيله
العقل بمعنى انه لا يقف على حقيقته لا بمعنى الاطلاع عليه لا بمعنى انه يحكم باستحالته وليس كل ما لا يدرك العقل محالا في نفسه بل لو لم تشاهد قط النار واحراقها فاخبرنا مخبر [illegible]
[illegible] خشبة [illegible] واستخرج منها نارا [illegible] كل هذه البلدة واهلها [illegible] من [illegible] مثل [illegible] من [illegible] في [illegible] جميع البلدة
ثم تأكل نفسها فلا يبقى لا هي ولا البلد كنا نقول هذا شيء ممنوع العقل ولا [illegible] صورة النار والحس قد صدق ذلك فكذلك يشتمل الشرع على مثل هذه العجائب التي ليست بمحيلة
وانما هي مستبعدة وفرق بين البعيد والمحال فان البعيد هو الذي ليس بمألوف والمحال هو الذي لا يتصور كونه وانما التعجب — الرابع وهو انه لو قال [illegible] لم [illegible]
[illegible] لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى فصدر هذا السؤال الى [illegible] يكون السؤال مشتركا فان السؤال
قد يطلق ويراد به الالزام كما يقال [illegible] فتوجه عليه سؤاله وقد يطلق ويراد به الاستفسار كما يقال سأل المتعلم استاذه [illegible] لا يتوجه عليه السؤال بمعنى [illegible]
[illegible] بقوله [illegible] ولا يقال له لم قول الزام فاما ان لا يستجيز [illegible] فليس كذلك وهو المراد بقوله لم حشرتني اعمى وهذا القدر كاف في جواب هذه
الاسولة والذي اوصي به هذا السائل ان ينظر لنفسه ودينه ويتقي ربه ويطلب [illegible] العقل والشرع ليهديه الى الطريق [illegible] في عجزه والعقلاء
[illegible]
فان السلامة ادنى الى النجاة منها والسلام

سازوکار امامت در *فضائح الباطنیّة* غزالی

حاتم قادری

غزالی در تعریف و هدف سیاست، اصلاح خلق به گونه‌ای که سعادت دنیا و آخرت آنها تأمین شود را مورد نظر قرار داد. این اصلاح در دو بُعد ظواهر و جوارح از یکسو، و بواطن و نفوس از دیگر سو، صورت عمل به خود می‌گیرد. بر این اساس برای هر دو بُعد عاملانی لازم است تا کار اصلاح تعطیل نگردد و سیاست متحقّق شود. در نظر غزالی، پیامبران، و به خصوص پیامبر اسلام حضرت محمّد ختمی مرتبت، به کار اصلاح در هر دو زمینه و همچنین در مورد عموم مردم اشتغال داشته و از این رو سیاست در والاترین و کامل‌ترین شکل را بر عهده داشتند. پس از پیامبر این شمولیّت اصلاح در باطن و ظاهر و جمع آنها در یک نفر به تدریج غیر مقدور شد. غزالی اعتقاد دارد که حکام و فقها در چارچوب شرع و تکالیف شرعی بر ظواهر و جوارح اعمال سیاست می‌کنند و در مورد بواطن، انفاذ کلام علمای آخرت در وهلهٔ اوّل و در مورد بواطن عامّه نفوذ واعظان و خطیبان در وهلهٔ دوم مجری است.

پس، در مجموع عاملان سیاست بر اساسی که در بحث تعریف سیاست آمد، چهار گروه هستند:

۱. حکّام و سلاطین، که بر ظواهر و جوارح نفوذ دارند و حکم می‌رانند و به تبع حکم آنان ظاهری است.

۲. فقها، که تشخیص حکم بر اساس تکالیف شرعی را عهده‌دار هستند. این دو گروه روی هم رفته وظیفهٔ اصلاح ظواهر را بر گردن دارند.

دو گروه نیز دارای رسالت اصلاح بواطن هستند:

۱. علمای آخرت، که غزالی اهتمام تمام در خصوصیّات آنها دارد.

۲. واعظان و خطیبان، که به ترتیب علمای آخرت بر بواطن خواصّ و واعظان بر بواطن عوام تنفیذ کلمه دارند.

البتّه منعی در کار نیست که حاکم و صاحب عهد خصوصیّات عالم آخرت را نیز داشته باشد و یا عالم عامل صالح در زِیّ حکام و امرا بوده باشد.

> بدان که پس از پیغامبر ــ علیه‌السلام ــ خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علما بودند درمعرفت حقّ تعالیٰ و فقها در احکام او و مستقل به فتویٰ و قضا.[1]

همچنین به طریق اولیٰ منعی از تجمّع فقه و علوم اخروی و عمل به آنها در یک نفر وجود ندارد، ولی در عصر غزالی، به خصوص با توجه به آنچه که از کتاب احیاء علوم الدّین برمی‌آید، این اجتماع امری شاذ و نادر است.

تقسیم‌بندی یاد شده از عاملان سیاست، در واقع یک تقسیم‌بندی و انقسام متأخّر در حیات سیاسی غزالی است. غزالی این تقسیم‌بندی را در احیاء علوم الدّین که متعلّق به ایّام عزلت و دوری از بغداد است، آورده و در

---

۱. غزالی، احیاء علوم الدّین، ترجمهٔ مؤیّد الدّین خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش، ربع اوّل (عبادات)، ص ۱۰۳.

همین کتاب و دیگر آثار بعدی است که بر اهمیّت علما و انفکاک این گروه بر علمای دنیوی و اخروی تأکید بلیغ می‌ورزد. پیش از دوران هجرت و دوری از بغداد، غزالی بنا به سیاق اسلاف و پیشینیان، رکن اساسی عمل به سیاست را مقام امامت و خلافت می‌داند و بقیّه را در حاشیهٔ این رکن جای می‌دهد. غزالی در کتاب فضائح الباطنیّة بحث مبسوطی بر مسئلهٔ امامت دارد که با توجه به بررسی آرای باطنیّه و شرح مسائل ایجابی و سلبی در مورد امامت، مفصّل‌ترین بحث بر موضوع امامت است. در دیگر کتاب‌های اعتقادی، به خصوص الاقتصاد فی الاعتقاد، بحث امامت را در ادامهٔ بحث‌های اعتقادی می‌آورد، آن هم به گونه‌ای که جزو اصول دین برشمرده نشود.[۱]

در فضائح الباطنیّة، امام و خلیفه یک مصداق بیش ندارد. در این دوران، غزالی با جانبداری از موضع خلافت حرکت می‌کند و اتّخاذ موضع می‌نماید. این جهت‌گیری در دوران عزلت و دوری از بغداد ضعیف می‌شود و به طور برجسته‌ای جای خود را به بررسی وضعیّت «سلاطین» و نقادی آنها می‌دهد. در احیاء علوم الدّین بحث امام یا خلیفه در ادامه و تتمهٔ مباحث مربوط به اعتقاد جای می‌گیرد و این سلطان است که عملاً بر ظواهر و جوارح انفاذ کلام دارد. غزالی کتاب نصیحة الملوك را در همین زمینه به رشتهٔ تحریر درآورده است. غزالی در این کتاب همان وظایفی را که سابق بر این در فضائح الباطنیّة تحت عنوان وظایف دین علمی و عملی برای امام و خلیفه برمی‌شمرد،[۲] برای سلطان تکرار می‌کند.[۳]

ظاهراً باید این انتقال وظایف از امام به سلطان را با توجه به همان

---

۱. الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، مصر، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ص ۱۱۳.

۲. همو، فضائح الباطنیّة، قاهره، الدار القرمیة للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ هـ ق، صص ۱۹۲ ـ ۲۲۵.

۳. تمامی بخش اوّل نصیحة الملوك که مورد وثوق این رساله است.

تقسیم‌بندی مطروحه در احیاء علوم الدّین تبیین کرد، و آن هم انفاذ حکم بر ظواهر است. چه اهمیّت دارد که این صاحب حکم را چه نام نهیم، آنچه مهم است، انفاذ حکم بر ظواهر در چارچوب تکالیف و قواعد شرع است. این انتقال حکم از خلیفه و امام به سلطان، بدون آنکه به مجیزگویی سلطان منجر شود، یکی از نقاط عطف اندیشهٔ سیاسی غزالی است.

مهم‌تر از این انتقال، تقسیم اعمال سیاسی بر زمینه‌های ظاهری و باطنی است که در مجموع هر یک از زمینه‌ها عامل مناسب با خود را می‌طلبد. در واقع انتقال یاد شده بر اساس این انفکاک عاملیّت در ظواهر و بواطن صورت وقوع به خود یافته است. در اینجا منظور نفی خلافت و یا خلع خلیفه از خلافت نیست، بلکه برای خلیفه می‌توان همچنان خصوصیّات مندرج در فضائح الباطنیّة را به صورت یک بحث نظری طرح کرد؛ ولی باید توجه داشت که این بحث در عمل و در عینیّت اجتماع دیگر چندان موضوعیّت ندارد.

امام (صاحب حکم)

غزالی مشروح‌ترین بحث پیرامون امامت را در کتاب فضائح الباطنیّة انجام داده است. در این کتاب که به عهد مستظهر، خلیفهٔ عبّاسی، نگاشته است، غزالی در ابتدا به کار تشریح و ردّ عقاید باطنیّه پرداخته و سپس مسئلهٔ امامت را به طور ایجابی و به گونه‌ای که خود به آن باور دارد و برگرفته از عقاید عامّه است، مورد بررسی قرار می‌دهد. بحث امامت و سلطنت در کتاب‌های الاقتصاد فی الاعتقاد، احیاء علوم الدّین، نصیحة الملوك و برخی دیگر از آثار به طور پراکنده آمده است.

وجوب امامت

غزالی همچون دیگر متفکران مسلمان بر وجوب امامت[1] تکیه دارد. این وجوب برگرفته از تکالیف و تعالیم شرعی است. عقل نیز به نوبهٔ خود در چارچوب این اعتقادات می‌تواند در تدوین امامت و ضرورت حکومت مطالبی را اقامه کند.

وجوب امامت یکی از قواعد عقاید است. بدون این اعتقاد، مجموعهٔ اعتقادات یک فرد اهل سنّت و اصولاً یک مسلمان کامل نمی‌شود و عقاید ابتر می‌گردند. غزالی در بحث پیرامون وجوب اعتقاد به سمعیّات و تصدیق پیامبر در ربع اوّل احیاء علوم الدّین چند اصل را به امامت پس از پیامبر اختصاص داده است. اصل هفتم به این وجوب اشاره دارد:

> آنکه امام به حقّ پس از پیغامبر علیه‌الصلوة و السلام ـ بوبکر است، پس عمر، پس عثمان، پس علی ـ رضی‌اللّه عنهم.[2]

پذیرش این امامت همچون قبول اختیار مربوط به معاد و حشر و نشر اهمیّت دارد و نمی‌توان از این «وجوب» چشم پوشید، که در آن صورت عقاید دین ناقص مانده است. برای این «وجوب» می‌توان دلایلی را برشمرد که اهمّ آنان از این قرار است:

۱. آیات و احادیثی که در آنها واژه‌های امام، سلطان، امارت و نظایر آنها آمده است، که حاکی از کاربرد «امامت» هستند.[3] در این آیات و احادیث، بعضاً بر اجتناب‌ناپذیری از وجود امام و یا سلطان تأکید شده است.

---

۱. الماوردی، الحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، قاهره، مکتب الاعلاج الاسلامی، ۱۴۰۶ هـ.ق.

۲. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اوّل، ص ۲۵۸.

۳. همو، نصیحة الملوک، به تصحیح جلال الدّین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱ش، صص ۱۵ ـ ۱۶.

۲. به اجماع مسلمانان وجود امام لازم است و در جاهایی نیز که اختلاف می‌باشد، چگونگی و تعیین امام مورد مناقشه است، و گرنه اصل امامت خدشه‌پذیر نمی‌باشد.[۱] در این مورد فرقی میان مذهب‌های اهل سنّت و حریف قوی پنجهٔ آن، شیعه و فرقه‌های مختلف شیعه، از جمله باطنیّه، نیست.

۳. سیرهٔ صحابی که اسوه‌های رفتاری و اعتقادی مسلمانان هستند، حاکی بر وجوب امامت است. انتخاب ابوبکر به جانشینی پیامبر، آن هم لحظاتی پس از مرگ پیامبر، حاکی از اهمیّت قضیه است.

تاکنون سه دلیل آورده شده بر اساس سه رکن از چهار رکن منابع فقهی استخراج شده است. دلایل یاد شده منطبق با ارکان قرآن، سنّت و اجماع در فقه اهل سنّت است. ولی به جز این سه دلیل، دو دلیل اصلی دیگر نیز برای وجوب امامت می‌توان اقامه کرد. دو دلیل بعدی بر اساس تعقّل در ضرورت‌های دینی و تفکر در صنع و خلقت خداوندی حاصل شده است و نباید آنها را مستقل از جایگاه و کاربرد عقل در نزد اشاعره که میان اعتقادات مذهبی و یا تفکر در صنع خداوندی است، دانست.

۴. دلیل چهارم بر وجوب امامت خود شامل سه بند است که هر یک الزاماً بند بعدی را به دنبال دارد و همگی با هم یک اصل را تشکیل می‌دهند. بند نخست این است که شارع از نزول شرع انجام آن را در نظر داشته است. تکالیف شرع و ادامهٔ آن به شکل اوامر و نواهی و به طور کلّی نظام اعتقادی و رفتاری از این جهت بر انسان‌ها نازل شده که آدمیان به آنها اعتقاد پیدا کرده، به همان گونه رفتار کنند.[۲] این بند در واقع وجوب نظام شرعی را به ما گوشزد می‌کند. با توجه به این بند، بند بعدی مفهوم پیدا می‌کند. نظام شرعی هنگامی امکان پیاده شدن دارد که در جامعه انتظام

---

۱. الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۱۳. ۲. همان کتاب، ص ۱۱۴.

لازم به وجود آمده باشد.[۱] بدون این نظم مفروض آن مقررات و نظام شرعی امکان تحقّق نمی‌یابد. این بند دوم، به طور مستقیم با بند سوّم که وجوب امامت است، پیوند برقرار می‌سازد. توضیح آنکه انتظام جامعه منوط به وجود امام مطاع است.[۲] حاصل سه بند یاد شده در این است که در صورت فقدان امامت، تصدّی و اجرای حدود، قضا و... امکان تحقّق شرعی ندارند و در چنین حالتی حتّی عقودی همانند نکاح نیز باطل هستند.

۵. آخرین دلیل مهمّی که بر وجوب امامت از سوی غزالی اقامه شده، بر پایهٔ عقل و شناخت از انسان و جامعه تکیه دارد و بر اساس تفکر در صنع خداوند که در زمرهٔ وظایف و توانمندی‌های عقل است، قابل توجیه می‌باشد. غزالی با نظر بر طبیعت انسان و معنویّت نهادی این موجود، که امکان فساد و خونریزی را در جامعه محتمل می‌کند، وجود امام را برای جلوگیری از فتنه و ایجاد نظم و برقراری عدالت جایز می‌شمارد.[۳] وجود امام برای حفظ نظم و جلوگیری از فتنه بسیار حیاتی است. حتّی در مورد مسئله‌ای چون امر به معروف و نهی از منکر، که اصلاح جامعه به آن وابسته است، نیز برای آنکه انجام این فریضه امکان وقوع اغتشاش را محتمل نکند، بر محتسب و دیگر آمران به معروف و ناهیان از منکر واجب است که قبل از هر اقدامی، اذن امام و یا به تبع او، والی و یا دیگر مصادر امور را کسب کنند.[۴]

غزالی در ربع سوّم و چهارم احیاء علوم الدّین به طور مشروح بر ثنویّت نهادی انسان نسبت به نیروهای بهیمی و سبعی از یک سو و صفات متعالی از دیگر سو تأکید دارد. اصولاً وجود غریزهٔ «غضب» که انسان را از

---

۱. همان.
۲. همان کتاب، ص ۱۱۵.
۳. همان کتاب، ص ۱۱۶.
۴. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع دوم (عادات)، پیشین، ۱۳۶۶ش، ص ۶۸۴.

آن گریزی نیست و می‌تواند آدمی را هم خانهٔ سباع گرداند، خود رهنمودی بر مسئلهٔ امامت است. بر اساس این غریزه حسّ تفوّق و استخدام‌طلبی در انسان وجود دارد و امکان ریشه‌کن کردن آن نیز میسّر نیست، بلکه این غریزه همچون دیگر غرایز باید تحت زعامت و تربیّت دین قرار گیرد تا با پرهیز از جنبه‌های منفی آن بتوان در انتظام بخشیدن به اجتماع و ایجاد عدالت به نحو احسن از این غریزه استفاده کرد. در اینجاست که امام و سلطان با توجه به احکام شرع، یعنی فقه، ضرورت می‌یابند.[1]

انتخاب امام

غزالی در فضائح الباطنیّة، المستظهر، خلیفهٔ عبّاسی، را «امام بالحق واجب الطاعة» می‌داند.[2] دلیل این امامت را چنین ذکر می‌کند که در هر عصری باید امامی وجود داشته باشد و در این زمان هم مدّعی امامت مستظهر است. این اثبات در صورتی کامل می‌شود که نفی دیگر ادّعاها شده باشد و از همین رو غزالی کتاب فضائح الباطنیّة را به رشتهٔ تحریر درآورد. این کتاب رسالت ردّ دیگرگونهٔ انتخاب امام بر اساس «نصّ» و مردود دانستن ادّعای مخالفان را که به زعم غزالی در باطنیّه تبلور یافته است، به عهده دارد. نقطهٔ عزیمت غزالی وجوب امامت است. حال که امامت لازم است و وجود امام مفترض الطاعه واجب می‌باشد، باید دید که چگونه می‌توان به اثبات چنین امامتی پرداخت. در مجموع دو نظریّهٔ اصلی در باب چگونگی انتخاب امام وجود دارد. یکی نظریّه‌ای که «نصّ» و جانشینی تعیین شده مصرح را مدّنظر قرار می‌دهد و دوم، نظریّه‌ای که بر «اختیار» امام تکیه می‌کند. این دو شقّ اصلی در طریق انتخاب امام در بحث غزالی

---

۱. همان کتاب، ربع اوّل، ص ۱۳۱.

۲. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۱۷۰.

مورد توجه قرار گرفته است[۱] و غزالی نیز بر همین اساس مسئلهٔ انتخاب امام را طراحی می‌کند. مجموعهٔ روش بحث غزالی در انتخاب امام شامل دو کار سلبی و ایجابی است. از یک سو به ردّ و تشکیل در امر انتخاب بر اساس نصّ اهتمام دارد، و از دیگر سو دلایل توجیهی اختیار را به عنوان راه‌حلّ درست مورد بررسی قرار می‌دهد. بخش اعظم کتاب فضائح الباطنیّة در تشریح و سپس بیان گمراهی و ضلالت باطنیّه و یا به تعبیر دیگر انکار نصّ برای امامت اختصاص دارد. نحوهٔ برخورد غزالی در این کتاب با باطنیّه شباهت بسیار به تبیین موضوع از سوی خواجه نظام‌الملک دارد. نباید فراموش کرد که غزالی این کتاب را در زمانی نوشت که مدرّس نظامیّهٔ بغداد بود و همچنان تحت تأثیرات قوی خواجه به سر می‌برد. غزالی نیز همانند خواجه برای باطنیّه نسبت به ازمنهٔ مختلف عناوین و القاب متعدّدی را برمی‌شمارد.[۲] باطنیّه، قرامطه، قرمطیّه، خرّمدینیّه، اسماعیلیّه، التعلیمیّه برخی از این عناوین هستند. نوع نگرش غزالی به چهره‌های مختلفی که مجموعاً تحت عنوان باطنیّه قرار می‌دهد، بیانگر این است که غزالی یک روح و جوهر منسجمی را برای این گروه‌ها و دسته‌ها قائل است. غزالی در کتاب فضائح الباطنیّة هر جای که لازم شده است از شباهت و تأثیر و تأثر باطنیّه با آرای فلاسفه، مجوس، یهود و نصاری یاد می‌کند.[۳] او در یک کلام، این گونه نتیجه می‌گیرد که ظاهر رفض و باطن کفر محض است.[۴] غزالی با بیان سبب پیدایش هر یک از عناوین و القاب، مدّعی می‌شود که لایق‌ترین لقب برای این جماعت در عصر وی «تعلیمیّه» است. دلیل این انتساب نیز این است که تعلیمیّه خلق را دعوت به تعلیم‌گیری از امام معصوم می‌کنند.[۵] غزالی آرای تعلیمیّه یا

---

۱. همان کتاب، ص ۱۷۶.
۲. همان کتاب، ص ۱۱.
۳. همان کتاب، ص ۳۷.
۴. همان.
۵. همان کتاب، ص ۱۸.

همان باطنیّه را در ابعاد الاهیّات، نبوّت، معاد و تکالیف شرعیّه و امامت مورد شرح و نقد قرار می‌دهد که ما در اینجا تنها به رئوس آنچه که غزالی در باب امامت در این کتاب می‌آورد، بسنده می‌کنیم. اعتقاد باطنیّه در امامت به بیان غزالی در باور به «امام عصوم قائم بالحق یرجع الیه فی تأویل الظواهر و حل الاشکالات فی القرآن و اخبار و المعقولات»[1] خلاصه می‌شود و اینکه این امامت همواره وجود دارد و هیچ گاه مضمحل نمی‌گردد. در مورد بقای امامت، تکیه بر حدیث پیامبر است: «هر سبب و نسبی قطع می‌شود جز سبب و نسب من. باطنیّه در تشریح عقاید خود به برخی از احادیث از جمله حدیث عترت، «انّی تارک فیکم ثقلین کتاب اللّه و عترتی»، استناد می‌کند. از حدیث عترت، هم‌سنگ بودن عترت پیامبر و کتاب خدا برای اجتماع مسلمانان به اثبات می‌رسد. گذشته از این احادیث که امامت را در خانوادهٔ پیامبر ثابت می‌کند، روایاتی نیز در امامت بلافصل حضرت امیر وجود دارد که مورد پذیرش و استناد باطنیّه قرار می‌گیرند. غزالی به سه مورد از این روایات در شرح عقاید باطنیّه اشاره می‌کند:[2]

۱. «الامامة بعدی لعلی و بعده لاولاده لا تخرج من نسبی و لا ینقطع نسبی اصلا و لا یموت واحد منهم تولیته العهد لولده»؛

۲. «مَنْ کُنْتَ مَولاه فَعَلی مَولاه»؛

۳. «انت منّی بمنزله هارون من موسی».

غزالی در بررسی خود پیرامون این احادیث و روایات که به امامت علی (ع) و جانشینانش تصریح دارند، چند نکته را متذکر می‌شود. یکی اینکه برخی از این روایات، همانند روایت «الامامة بعدی لعلی و...»، مستند نیستند و سند جعلی دارند. این روایت هم‌سنگ روایاتی است که موضوع امامت را برای ابی‌بکر اثبات می‌کنند. روایات «من کنت مولا» و «انت منّی...» معتبر هستند، ولی نباید از این اعتبار نتیجه‌گیری باطنیّه را

---

۱. همان کتاب، ص ۴۲.

۲. همان کتاب، صص ۱۳۵ ـ ۱۳۶.

درست دانست. در این روایات پیامبر احترام و تکریم داماد و پسرعمّش را گوشزد کرده است، ولی دلالت بر خلافت علی (ع) از آنها برنمی‌آید. برای پذیرش نصّ در مورد خلافت باید که روایت مربوطه «واحد» نبوده باشد، بلکه «متواتر» به شمار آید. خبر واحد برای مسائل اعتقادی حجیّت ندارد. احادیث و روایات متواتر، روایاتی هستند که می‌توانند مورد وثوق تمامی مسلمانان در هر نقطه از جهان قرار گیرند. مانند روایاتی که در مورد چگونگی برگزاری نماز، حجّ و روزه در دست است.

غزالی همین برخورد را با آیاتی که باطنیّه برای امامت علی (ع) مورد استفاده قرار می‌دهند، دارد. آیهٔ «اَلیَوم اَکْمَلْتُ لَکُم دینکُم» که طرفداران نصّ معتقدند در روز غدیر خم و در شأن حضرت علی نازل شده است، از نظر غزالی شأن نزولش در اهمیّت حج می‌باشد.[1]

غزالی برای پذیرش حقّانیّت فرزندان علی برای امامت چهار شرط را ضروری می‌داند:

۱. باید روشن شود که اخلاف (ع) هیچ‌کدام بلاعقب نبوده و فرزند ذکوری از خود باقی گذاشته‌اند که دارای سلسله اسناد روشن و خدشه‌ناپذیری بوده باشند.

۲. هر یک از این ائمه لازم است که تصریح به امامت فرزند بلافصل خود کرده باشند.

۳. تصریح علی (ع) بر امامت تمامی جانشینانش باید مسجّل شود.

۴. بقای عصمت و صلاح در امامت از آغاز نصّ تا پایان عصر معتبر باشد.[2]

غزالی معتقد است که این شروط چهارگانهٔ ضروری باید به صورت متواتر برای آحاد مسلمانان واضح و مبرهن بوده باشد، در حالی که این

---

۱. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اوّل، ص ۵۲۷.

۲. همو، فضائح الباطنیّة، ص ۱۳۴.

طور نیست.

غزالی با ردّ عقاید طرفداران نصّ که وی عنوان باطنیّه را بر آنها می‌نهد، نتیجه می‌گیرد که لاجرم طریق انتخاب خلیفه و امام، طریق «اختیار» است. تنها نپذیرفتن نصّ برای اثبات حقّانیّت شیوهٔ «اختیار» کافی نیست. بر این شیوه نیز گذشته از مباحث اعتقادی که به جایگاه امام و احادیث صادره بازمی‌گردد، اشکالاتی وارد است، از جمله اینکه «اختیار» از سوی چه تعداد از مسلمانان واجد اعتبار می‌شود؟ آیا تمامی آحاد مسلمانان باید امام را برگزینند و یا گزینش امام از سوی یک نفر و یا تعدادی کافی است؟ اینکه همهٔ مسلمانان بتوانند در گزینش امام شرکت کنند، به دلیل گستردگی سرزمین‌های اسلامی و پراکندگی مسلمانان و مشکلات ارتباطی ان روزگار یک امر غیرمحتمل به نظر می‌آید. در مورد گزینش امام از سوی یک یا چند نفر که اهل «حلّ و عقد» باشند نیز نظرات یکسانی وجودندارد، این تعداد بین ده تا چند ده نفر ذکر شده است.

غزالی برای پاسخگویی به این اشکال به جای اینکه بر روی تعداد و اهمیّت اعداد بحث کند به تأثیری که این آرا دربر دارد، نظر می‌دوزد. «لَیْسَ الْمُقصود اعیان المبایعین، و انما الفرض قیام شوکة الامام بالاتباع و الاشیاع و ذٰلک یحصل بکل مستول مطاع»[1] بر این اساس کافی است که یک یا چند نفر از صاحبان شوکت، که منظور کسانی‌اند که مطاع باشند، بر انتخاب یک فرد برای خلافت اتّفاق کنند تا امر خلافت صورت وقوع به خود گیرد. حال دیگر تعداد مطرح نیست، بلکه شوکت اهمیّت می‌یابد. غزالی برای اینکه نشان دهد حتّی یک نفر نیز در صورت مطاع بودن برای این کار بسنده است، به بیعت عمر با ابوبکر در جریان سقیفه اشاره می‌کند. از نظر غزالی بیعت بیش از آنکه به شکل و فرم وابسته باشد، تابع امکانات و مقدورات عملی است. غزالی این نحوهٔ انتخاب برای امامت را

۱. همان کتاب، ص ۱۷۷؛ همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۱۵.

تا پایان عمر خود حفظ کرد. غزالی در کتاب احیاء علوم الدّین، که تقریباً یک دهه پس از فضائح الباطنیّة نوشته شده، باز بر طریقهٔ «اختیار» تأکید دارد. در قواعد عقاید از کتاب احیاء علوم الدّین می‌نویسد:

> پیغامبر هیچ کس را تعیین نکرده بود؛ چه اگر کرده بودی ظاهر شدن آن اولیٰ بودی از ظاهر شدن تعیین در آحاد والیان و امیران، که به شهرها نامزد می‌فرمود. و آن پوشیده نماند. پس اینکه بزرگتر است چگونه پوشیده ماند؟ و اگر ظاهر بود، چگونه مندرس شد و به ما نرسید و امامت بوبکر نبود، مگر به اختیار و بیعت... و امّا تقدیر تعیین دیگری، غیر بوبکر، نسبت کردن کلّ صحابه است به مخالفت با پیغامبر و خرق اجماع و به اختراع آن هیچ کس دلیری نکند، مگر روافض، و اعتقاد اهل سنّت تزکیت همهٔ صحابه است.[۱]

غزالی با گرایش به اصل شوکت به جای تعداد، زمینهٔ قبول سلطنت، که الزاماً دارای شرکت است، را در کنار نهاد خلافت بارورمی‌سازد. اهمیّت عملی که داشتن شوکت و مطاع بودن به عنوان شرط لازم، برای انعقاد جامعه و امامت دارد، سبب آن شد که غزالی بر وحدت امام و اجتناب از تعدّد امامیان نیز توجه کند.[۲]

شرایط امامت

غزالی در کتاب فضائح الباطنیّة، در مجموع ده شرط برای امامت قائل است.[۳] این شرط‌ها مقبولیّت عمومی در نزد عامّه دارد و اختلافات

---

۱. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اوّل، ص ۲۵۸.
۲. همان کتاب، ص ۲۵۹.
۳. ماوردی به هفت شرط قائل است. الماوردی، همان کتاب، ص ۶.

پیرامون آنها جزئی است. غزالی این شرایط را به دو قسمت تقسیم می‌کند:

۱. شرایطی که اکتسابی نیست، ۲. شرایطی که اکتسابی است.[۱]

شرایط غیراکتسابی بر شش قسم است:

۱. بلوغ، با غیرمکلّف نمی‌شود پیمان امامت بست.

۲. عقل، با فرد مجنون پیمان امامت منعقد نمی‌شود.

۳. حُرّ بودن امام است. به این معنی که نباید بنده و برده بوده باشد. البتّه این شرط با توجه به شرط بعدی که امام باید از قریش باشد، خود به خود منتفی است؛ چراکه قریش در میان عرب‌ها شأن خاصّی داشتند و به خصوص پس از فتح مکه و استقرار خلافت در زمرهٔ احرار بوده‌اند.

۴. امام باید که نسب قریشی داشته باشد، چراکه از پیامبر حدیث شده است: «اَلْأئِمّة مِن قُرَیش».

۵. ذکوریّت امام است، امام نمی‌تواند جزء اناث بوده باشد.

۶. سلامت شنوایی و بینایی، که امام را قادر به انجام تکالیف خود می‌سازد.

شرایط اکتسابی در مورد امام شوکت، کفایت، ورع و علم است.

منظور از شرکت[۲] مطاع بودن است، امامی که مطاع نباشد به طبع قادر به انجام وظایف خود نیست. با گذشت زمان و اهمیّت یافتن قدرت صوری که کم و بیش جایگزین ایمان قلبی صدر اسلام در واداشتن مردمان به اطاعت از احکام و امور می‌شود، شوکت و قدرت شرط لازم امامت است، «بل ولایت اکنون جز تبع شوکت نیست».[۳] غزالی در فضائح الباطنیّة شوکت خلیفه را با توجه به اطاعت ترکان سلجوقی به اثبات می‌رساند، و نتیجه می‌گیرد که در اصل امکانات مادّی و لشکریان

---

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۱۸۰. ۲. همان کتاب، ص ۱۸۲.

۳. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع دوم، ص ۳۰۴.

سلاجقه در اختیار خلافت قرار دارد. این نظریّه در مورد خلافت و نفوذ بر ترکان به حدّی که لشکریان و امکانات مادّی را در اختیار خلیفه قرار دهد، در آثار بعدی غزالی کمرنگ‌تر می‌شود. اصل شوکت خدشه‌دار نمی‌شود، ولی واقعیّات بیرونی مصداق واحد شوکت را که خلیفه باشد، دگرگون می‌سازد.

> پس هر که صاحب شوکت او را متابعت کند، وی خلیفه است و هر که مستقل باشد به شوکت و مطیع خلیفه بود، در اصل خطبه و سکه، او را سلطان نافذ حکیم است.[۱]

قبلاً نیز به این نکته توجه شد که بیعت با فرد مدّعی خلافت هنگامی متحقّق می‌شود که یا آن فرد خود دارای شوکت باشد، به گونه‌ای که دیگران را اطاعت فرض آید، و یا اینکه افراد مطاع با نامزد خلافت و امامت انعقاد بیعت کنند، حال اگر شوکت داشتن و مطاع بودن به طور فائقه نبوده باشد.

> امام آن بود که بیشتر خلق با وی بیعت کنند و آنکه بیشتر را مخالفت کند باقی باشد، واجب بود که وی را به حق باز آرند.[۲]

ولایت بدون شوکت میسور نیست و از همین رو در مواقعی که این شوکت در معرض آسیب و زیان واقع می‌شود، به لحاظ رعایت مصالح عمومی و جلوگیری از فتنه‌های ناشی از دست رفتن شوکت و یا ایجاد تعدّد قدرت در جامعه، لازم است که به راه‌های مختلف جلوگیری شود. غزالی در مراحل امر به معروف و نهی از منکر، هرگاه که انجام این فریضه نسبت به خلیفه و یا سلطان باعث شکستن شوکت، به گونه‌ای که نظم اجتماع برهم خورده شود، معتقد است که این مراحل که شامل قهر و خشونت و در پاره‌ای مواقع سخن درشت گفتن است، باید به خاطر

---

۱. همان کتاب.

۲. همان کتاب، ربع اوّل، ص ۲۵۱.

مصالح عمومی‌تر فروگذاشته شوند.[۱]

شوکت برای امامت شرط لازم است، ولی کافی نیست. امام باید کفایت رتق و فتق امور را نیز داشته باشد.[۲] اصولاً ادارهٔ جامعه نیازمند مدیریّت و هدایت درست قضایا است.

ورع سومین اصل اکتسابی در مورد امامت است.[۳] اگر کسی این صفت را خود فاقد باشد، احتمال پیاده کردن و رعایت آن در جامعه به طور چشمگیری کاهش می‌یابد.

چهارمین شرط اکتسابی وجود خصیصهٔ علم در امام است.[۴] البتّه لزومی بر اینکه امام خود مجتهد باشد، نیست، همین قدر که احاطهٔ کلّی بر علوم دینی داشته باشد، کافی است. حتّی فقدان شرط اجتهاد در امام سبب مشورت با مجتهدان و عالمان می‌شود که خود برای جامعه مفید فایده است.

غزالی در احیاء علوم الدّین، با توجه به نامرادی‌های حاصل از اقامت در بغداد و سرخوردگی ناشی از اوضاع خلافت، این احتمال را می‌دهد که شرایط عینی به گونه‌ای رقم خورده باشد که دو شرط علم و یا ورع «در امام متعذر باشد».[۵]

باز در چنین حالتی لازم است که بر انعقاد و امامت حکم کرده شود، چرا که در غیر این صورت باید در جستجوی کسی آییم که واجد این صفات باشد، ولی صفات دیگر را فاقد بوده باشد، که امکان ایجاد فتنه و آشوب فراهم می‌گردد، و حال آنکه لازم است به جهت مصلحت عامّه نسبت به اعتذار در شرط ورع و علم اغماض به عمل آید.

هر که اصل مصلحت را باطل کرد، از در طلب فروع آن،

---

۱. همان کتاب، ربع دوم، ص ۷۳۷.
۲. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۱۸۵.
۳. همان کتاب، ص ۱۸۷.
۴. همان کتاب، ص ۱۹۱.
۵. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اوّل، ص ۲۵۹.

همچون کسی باشد که شهری را خراب کند تا خانه‌ای معمور گرداند.[۱]

احتمال دیگر در صورت وقوع چنین کاستیی در شرایط امام این است که حکم کنیم شهرها از امام خالی است و حکم‌ها باطل، و این محال است؛ چه، ما حکم‌های باغیان را که در مواضع خویش می‌کنند به تنفیذ می‌رسانیم، به سبب آنکه صاحب ما سه است، پس چگونه به صحت امامت از برای حاجت و ضرورت حکم نکنیم.[۲] پس، در مجموع باید به شرایط امامت به حدّاقل که همان شرط لازم، یعنی شوکت، باشد، اکتفا کرد و اگر امر دایر بر انتخاب این شرط با شرط‌های تکمیلی، چون ورع و یا علم، بوده باشد لازم است که به نفع اولی جهت‌گیری کرد. این یکی از مواردی است که اختلاف اندیشهٔ سیاسی غزالی با اندیشهٔ سیاسی جدید به خوبی آشکار می‌شود. غزالی به عنوان یک مصلح و در چارچوب فکری خویش، فتوای انقلاب و دگرگونی نسبت به امام فاقد علم و ورع نمی‌دهد. البتّه منکر به کارگیری فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر به شیوه و سیاق سلف نیست.[۳] بلکه براندازی و تبدّل را به جهت مصلحت عامّه جایز نمی‌داند. البتّه این ضرورت تا جایی است که صاحب شوکت نماز بگزارد. از پیامبر حدیث شده است:

سیکون علیکم امراء تعرفون منهم و تنکرون، فمن انکر فقد بری و من کره فقد سلم و لکن من رضی و تابع ابعده اللّه.

صحابی پرسیدند که آیا در چنین شرایطی باید این‌گونه امرا را کشت؟ پیامبر پاسخ فرمودند: «لا ما صلوا».[۴]

---

۱. همان کتاب، ص ۲۶۰.
۲. همان.
۳. همان کتاب، ربع دوم، ص ۲۱۵.
۴. همان کتاب، ربع اوّل، ص ۱۵۸.

وظایف و اختیارات امام

وظایف و اختیارات امام بستگی مستقیم به نظام ارزشی امامت و چگونگی تبیین آن دارد. غزالی در اصل با ردّ نظریهٔ باطنیّه در باب امامت به طبع وظایف و اختیارات برخاسته از این وضعیّت را هم منکر است. امام در نزد باطنیّه کسی است که وارث علم پیامبر است و مقام هدایت معنوی و ظاهری مسلمانان را برعهده دارد. امام به خاطر احاطه بر علوم باطنی و انکشاف آنچه در پرده است، لاجرم ارشاد مردم به طریق او متصوّر است و تمامی فهم مسائل به وی بازمی‌گردد. این امامت که بر اساس قاعدهٔ «لطف» است، زعامت دنیوی و انتظام جامعه را هم برعهده دارد. در واقع امام در نظر باطنیّه وارث پیامبر و عهده‌دار وظایف وی در تمامی مسائل اخروی و یا دنیوی است، تنها تفاوت در این است که بر امام وحی نازل نمی‌شود.[1] غزالی در پاسخ باطنیّه علوم را به عقلی و سمعی[2] تقسیم می‌کند. در مورد علوم عقلی از هر کسی، حتّی «افسق الخلق»،[3] می‌توان استفاده کرد. امّا در مورد علوم سمعی شرط ، متواتر بودن خبر است، و در این میان فرقی بین امام و غیرامام نیست. در مورد علوم شرعی و تکالیف نیز شرع عمل به ظنّ را جایز دانسته است و داشتن علم قطعی را شرط به عمل نمی‌داند، و تصدیق به اینکه کسانی که در اقطار عالم به انتشار علوم دینی (به واسطهٔ پیامبر) پرداخته‌اند، واجد عصمت نبوده‌اند، خود دلیلی دیگر بر انجام تکالیف بر اساس ظنّ است. در بُعد نیازهای اجتماعی چون احتیاج به قضاوت برای رفع خصومات، اقامهٔ حدوداللّه و دیگر اموری که به جمع و اجتماع مسلمانان بازمی‌گردد نیز وظایف میان مسئولان، از قبیل امیر، قاضی و دیگران، تقسیم شده است.[4] اصولاً نیاز به عصمت با توجه به این همه واسطه در عمل و ناقلان اخبار و احادیث

---

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۴۲.
۲. همان کتاب، ص ۱۴۳.
۳. همان.
۴. همان کتاب، ص ۱۴۴.

امری منتفی است و نیازی به آن احساس نمی‌شود. در باب معرفت به حقایق اشیا و بواطن امور نیز پاسخ غزالی علمای عامل است، یعنی همان‌هایی که مشمول لطف خاصّ خدا قرار گرفته‌اند. البتّه باید به این نکته توجه داشت که اهتمام به علمای صالح در احیاء علوم الدّین است که نمود اصلی دارد، وگرنه در فضائح الباطنیّة و اصولاً اندیشهٔ سیاسی غزالی قبل از ترک بغداد، این گرایش به بواطن و نقش علمای صالح به چشم نمی‌خورد. در واقع غزالی با پندگیری از وقایع روز و تجارب خود این اصلاحیهٔ مهم را در اندیشهٔ سیاسی خویش داخل می‌کند.

به این ترتیب، روشن می‌شود که اختیارات و وظایف امام در نظر غزالی برخاسته از نوع تبیین وی از امامت است. امام به کمک فقها به کار صدور احکام در تمامی مسائلی که به ظواهر شرع اعمّ از عبادات و یا عادات بازمی‌گردد، اشتغال دارد و به تعبیری که غزالی در احیاء علوم الدّین، به کار برده، وظیفهٔ امام و به تبع سلاطین اصلاح ظواهر و جوارح در چارچوب شرع است. در واقع انفاذ کلام امام در تمامی امور مربوط به ظواهر است، چه این امر اجرای حدود و تقریرات بوده باشد و چه جهاد با کفار و یا امر به معروف در مواقعی که اذن امام لازم بوده باشد. در تمامی این موارد فقیه صاحب‌نظر است. در پایان بحث امامت لازم است که به اموال و جهات دخل سلطان و یا امام نیز اشارتی رود که در جزو امکانات امام برای مخارج عمومی است.

جهات دخل سلطان خود به دو دستهٔ کلّی تقسیم می‌شود:

۱. اموالی که از غیرمسلمانان به دست می‌آید.

۲. اموالی که از مسلمانان حاصل می‌شود.

آن بخش که از غیرمسلمانان به دست می‌آید خود بر چهار گونه است:

۱. آنچه که به قهر و غلبه به دست می‌آید؛

۲. «فیء»، یعنی اموالی که بدون کارزار حاصل می‌شود؛

۳. جزیت، که از اهل کتاب گرفته می‌شود؛
۴. «مال‌های مصالحت»، که به «شروط و معاقده ستاند».[۱]

امّا در مورد اموال مسلمانان تنها دو مورد بر امام یا سلطان حلال است:
۱. میراث بدون وارث؛
۲. اموالی که دارای مالک خاصّی نیستند.

غیر از این دو مورد بقیهٔ مداخل، اعمّ از خراج، مصادره و انواع رشوه‌ها، حرام است. یک استثنا هم در مالکیّت اموال وجود دارد، آن هم املاک عراق است که عمر، خلیفه دوم، وقف مسلمانان کرده است.[۲] البتّه صدقه در زمان غزالی گرفته نمی‌شد و موضوع نداشت. در اموالی که محلّ خرج آن معیّن و مشخّص نیست، دست امام یا سلطان برای خرج جهت مصالح عامّه باز است. البتّه این باز بودن دست امام به مفهوم استفادهٔ شخصی نیست، بلکه تشخیص و رأی امام در چگونگی هزینه به گونه‌ای که مصالح عمومی اقتضا می‌کند، پایه و ملاک قرار گرفته است. قاعدتاً دو گروه عمده از این اموال برخوردار می‌شوند، یکی کسانی که نیازمند باشند، ولی قدرت کسب دخل ندارند، و دوم گروهی که به کارهای عمومی اشتغال دارند و اگر این کارها را واگذاردند، خلل و فرجی در مصالح جمع به وقوع می‌پیوندد. علما، لشکریان، دیوان، وکیلان، وزیران و نظایر این اصناف در زمرهٔ این گروه دوم‌اند. تمامی این اصناف به گونه‌ای با دین ارتباط و پیوستگی دارند. غزالی در مورد طبیبان نیز استثنا قائل است و معتقد می‌باشد که هرچند دین به آنها وابسته نیست، بلکه محدودهٔ کار طبیبان تن می‌باشد، ولی از آن رو که دین تبع آن است،[۳] رواست که از اموال جهت مصالح عمومی مقرّری دریافت کنند. در این گروه دوم شرط دریافت مال حاجت و نیاز نیست، بلکه این به نظر و اجتهاد امام است که چه مقدار پرداخت کند، «روا که بسیار دهد و توانگر

---

۱. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع دوم، ص ۲۹۲.
۲. همان کتاب، ص ۲۹۴.
۳. همان کتاب، صص ۳۰۲ ـ ۳۰۳.

گرداند و روا که بر کفایت اقتصار نماید».[۱]

وظایف دینی

یکی از مهم‌ترین آثار سیاسی غزالی که پیش از این نیز ذکر آن رفت، نصیحة الملوك است. در این کتاب که منظور بخش اوّل آن است، غزالی به مهم‌ترین اصول اعتقادی سلطان و ایضاً قواعد رفتاری وی پرداخته است. مطالب نصیحة الملوك در واقع همان نکاتی است که غزالی سالیان پیش از آن و به هنگام اقامت در بغداد در کتاب فضائح الباطنیّة ، در باب دهم، تحت عنوان «فی‌الوظائف الدینیة الی بالمواظبة علیها یدوم استحقاق الامامة» آورده است. این وظایف دینی به دو قسم تقسیم شده است:

۱. وظایف علمی، ۲. وظایف عملی. همین تقسیم‌بندی را غزالی در نصیحة الملوك آورده است. در نصیحة الملوك غزالی از «بیخ ایمان»، که همان اصول اعتقادی است، و «شاخ ایمان»، که قواعد کرداری می‌باشد، صحبت کرده است. در فضائح الباطنیّة ، با توجه به وضعیّت سیاسی آن روز، غزالی مخاطب خود را امیرالمؤمنین که منظور مستظهر باشد، قرار داده است، در حالی که در نصیحة الملوك ، که کتاب فارسی غزالی نیز هست، ملوک و سلاطین مخاطب هستند. در هر دو حال، وظایف علمی و عملی و یا به تعبیر فارسی غزالی در نصیحة الملوك ، بیخ و شاخ ایمان در ارتباط با صاحبان قدرت و شوکت نوشته شده است.

۱. وظایف علمی: در اندیشهٔ غزالی، عمل از حال برخیزد و حال بدون معرفت پیدا نمی‌شود و این آن چیزی است که غزالی، در صحبت پیرامون و راه‌ها و ابزار تحقّق سیاست، طرح می‌کند. اینجا نیز به این مقدار اکتفا می‌شود که سلطان و یا امام و یا هر صاحب قدرتی، برای اصلاح خویش و ایضاً عمل به اصلاح دیگران که وظیفهٔ اصلی وی است، نیازمند معرفت و

---

۱. همان کتاب، ص ۳۰۳.

علم می‌باشد. اهمّ وظایف علمی بر اساس فضائح الباطنیّة به چهار اصل است و همین چهار اصل در نصیحة الملوک گسترش یافته و در ده اصل تدوین شده است. توسعه و گسترش اصول در نصیحة الملوک در بیان صفات و ذات پروردگار و توجه آدمی به این رکن اساسی معرفت که توحید است، می‌باشد.

در اینجا برای جلوگیری از اطالهٔ کلام، به چهار اصل مندرج در فضائح الباطنیّة اکتفا می‌شود:

الف) اصل اوّل علمی،[1] آن است که انسان بداند مخلوق است و این دنیا محل قرار و بقا نیست، بلکه انسان حالت مسافر را در این جهان دارد. مبداء سفر بطون مادران است، مقدار سفر، زمان حیات و مقصد سفر، خانهٔ آخرت می‌باشد. برای طی این مسیر انسان نیازمند به زاد و توشه است. انسان باید که بر اساس حدیث «الدنیا مزرعة الاخرة» کار کند، و بهترین توشه برای جهان آخرت تقواست.

ب) اصل دوم علمی،[2] توجه به همین زاد و توشهٔ راه، یعنی تقوا، می‌باشد. بر اساس حدیث پیامبر محلّ تقوا قلب است، و اصلاح و تزکیه قلب نسبت به اصلاح جوارح از تقدم برخوردار است، که جوارح از قلب تأسّی پذیرند. برای این کار باید که از سیئات و یا آنچه که به دنیا متعلّق است، صرف‌نظر کرد و آنچه به کار آخرت می‌آید، اندوخت. از نظر غزالی، آن بخش از دنیا نیز که به کار آخرت می‌آید، و بدون آنها قوام زندگی میسور نیست، هم متعلّق به جهان آخرت است. این بحث تقوا در واقع دربرگیرندهٔ همان مباحث مهلکات و منجیات در ربع سوّم و چهارم احیاء علوم الدّین است.

پ) اصل سوّم این است که امام به عنوان خلیفهٔ خداوند موظف بر اصلاح خلق است:

---

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۱۹۵.
۲. همان کتاب، ص ۱۹۶.

ولن يقدر علی اصلاح اهل الدنيا من لا يقدر علی اصلاح اهل بلده، ولن يقدر علی اصلاح اهل البلد من لايقدر علی اصلاح اهل منزله، و لايقدر علی اصلاح اهل منزله من لا يقدر علی اصلاح نفسه و من لا يقدر علی اصلاح نفسه فينبغی ان تقع البداية باصلاح القب و سياسة النفس، و من لم يصلح نفسه و طمع فی اصلاح و غيره وكان مغروراً كما قال اللّه تعالیٰ «اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسكم؟!».[1]

ت) اصل چهارم این است که انسان بداند که ترکیبی از صفات ملکی و بهیمی است و او متردّد میان صفات دوگانه است. مشایعت انسان با ملائک در علم، عبادت، عفت، عدالت و دیگر صفات پسندیده است، و مشایعت انسان با بهایم در شهوت، غضب، حقد و دیگر صفات ناپسند می‌باشد. انسان می‌تواند با صرف همّت یک دسته از این صفات را در خود غلبه دهد یا به صفات ملکی آراسته کند، و یا اینکه با پیروی از صفات بهیمی به بهایم و سباع متّصل شود. البتّه در جهان آخرت هرکس نسبت به صفتی که ملکهٔ وی بوده است، محشور خواهد شد.[2]

۲. وظایف عملی: وظایف عملی بسیار هستند که غزالی به اهمّ آنان در فضائح الباطنيّة و نصيحة الملوك اشاره می‌کند. مطالب وظایف عملی در فضائح الباطنيّة و شاخ ایمان در نصيحة الملوك، یکی بیش نیست و آن مقدار اختلاف در قسمت وظایف علمی نیز محو گشته است.

این وظایف بخشی در خصوص رابطهٔ میان انسان و خدایش است، همچون نماز و روزه و دیگر فرایض، و بخشی دیگر میان امام و یا سلطان با خلق می‌باشد. این رابطهٔ میان سلطان و خلق به شکل پسندیده «عدل» نام دارد و اگر غیر از این باشد، متّصف به صفت ظلم می‌شود. امکان بخشایش در قصوری که در روابط میان خلق و خدا پیش آمده وجود دارد،

---

۱. همان کتاب، صص ۱۹۸ - ۱۹۹.
۲. همان کتاب، ص ۱۹۵.

ولی آنچه که به روابط با خلق ارتباط دارد، «در قیامت به هیچ حال فرو نگذارند».[۱] اهمّ این وظایف عملی در برقراری عدل و انصاف با رعیّت در ده اصل است.[۲]

۱. امام، سلطان و یا والی باید که قدر ولایت را بداند. ولایت نعمتی است که هر کسی که شئون آن را رعایت کند، سعادتی عظما یابد که هیچ سعادتی به پایهٔ آن نرسد، و اگر که تقصیر و کوتاهی کند، مستوجب بلا و شقاوت بزرگی خواهد بود. غزالی روایات بسیاری در اهمیّت کار ولایت آورده است، از جمله در سعادتی که از عدل و انصاف بر رعیّت حاصل می‌شود به حدیث «یک روز عدل سلطان عادل فاضل‌تر از عبادت شصت ساله است»، استناد می‌کند. در اجتناب از خطر ظلم می‌توان به روایات متعدّدی از پیامبر که خداوند بهشت را به سلطان ظالم حرام گردانده و یا به آتش دوزخ و دوری از رحمت خود وعده فرموده، اشاره کرد، از جمله «هر که وی را بر مسلمانان ولایت دهند و وی ایشان را چنان نگاه ندارد که اهل بیت خویش را، گوجای خویشتن در دوزخ فراگیرد».[۳]

۲. سلطان و یا امام باید همواره تشنهٔ دیدار علمای دین و شنیدن نصیحت ایشان باشد. به همین نسبت امام و یا سلطان باید که از دیدار علمای حریص بر دنیا که با ثنا و ستایش خود، وی را مستحق دوزخ می‌گردانند، اجتناب کند، «و عالم دیندار آن بود که بدو طمع ندارد و انصاف وی بدهد».[۴]

۳. سلطان و یا امام نباید تنها به این راضی باشد که خود ظلم نکند، بلکه باید وابستگان، اعمّ از غلامان و یا گماشتگان خود را نیز از ظلم بازدارد.

---

۱. غزالی، نصیحة الملوک، ص ۱۴ به بعد، که منطبق با صفحات ۲۰۲ به بعد فضائح الباطنیّة است.
۲. همان.
۳. همان کتاب، ص ۱۹.
۴. همان کتاب، ص ۲۷.

> و به ظلم ایشان رضا ندهد که او را از ظلم ایشان بپرسند چنان که از ظلم وی بپرسند.[۱]

۴. والی باید از تکبّر بپرهیزد، چرا که تکبّر موجب خشم می‌گردد و خشم باعث میل به انتقام در سلطان و یا امام می‌شود؛ «امّا چون این خشم غالب شود، باید که چه کند تا در همهٔ کارها میل به جانب عفو کند و کرم و بردباری پیش گیرد و بداند که چون این پیشه گرفت مانند انبیا و اولیا باشد، و چون خشم راندن پیشه گیرد مانند سباع و ستوران باشد».[۲]

۵. امام یا سلطان لازم است که در وقایعی که پیش می‌آید، خود را جای رعیّت گذارد و آن موقع آنچه را که بر خود پسندید، اعمال کند.

> هرچه به خود نپسندد، هیچ مسلمان را نپسندد و اگر بپسندد غش و خیانت کرده باشد در ولایت.[۳]

۶. امام یا سلطان باید که نسبت به احتیاجات و انتظارات رعیّت حساسیّت داشته باشد و برآورده کردن نیازهای آنان را به انجام عبادات مستحبّی برتر شمرد که همین رفع نیاز خود از همهٔ عبادات مستحبّی بهتر است.

۷. امام یا سلطان باید از افتادن در دام شهوات پرهیز کند و میل به جامه‌های نیکو و یا طعام‌های خوش نداشته باشد و در همه امور قناعت را سرمشق خود سازد، که «بی قناعت عدل ممکن نشود».[۴]

۸. امام یا سلطان باید که تمامی کارها را از روی رفق و مدارا انجام دهد و از خشونت و سختی تا حد امکان بپرهیزد و از پیامبر روایت شده است:

> هر والی که با رعیت خویش رفق نکند، با وی در قیامت رفق نکنند.[۵]

---

۱. همان کتاب، ص ۳۶.
۲. همان کتاب، ص ۴۰.
۳. همان کتاب، ص ۴۶.
۴. همان کتاب، ص ۴۸.
۵. همان کتاب، ص ۴۹.

۹. امام یا سلطان باید که خشنودی همگان را در چارچوب شرع طالب باشد، که از پیامبر نقل شده است:

بهترین امّت من آنند که شما را دوست دارند و شما ایشان را دوست دارید، و بتّرین امّت من آنند که شما را دشمن دارند و شما ایشان را دشمن دارید.[۱]

۱۰. امام یا سلطان نباید جویای رضایت هیچ کسی برخلاف شرع بوده باشد. از پیامبر روایت شده است:

هر که خشنودی حقّ تعالیٰ در ناخشنودی خلق جوید، خدای از او خشنود شود و خلق را از او خشنود کند، و هر که خشنودی خلق در ناخشنودی خدای جوید، چون طاعت نافرمودن و کارهای دین بدیشان نیاموختن و انسان را طعام حرام دادن و مزد مزدوران بازگرفتن و کابین زن نادادن، حقّ تعالیٰ از او ناخشنود بُوَد، و خلق را بیزار و ناخشنود گرداند.[۲]

۱. همان کتاب، ص ۵۰.
۲. همان کتاب، ص ۵۱.

از همین مجموعه منتشر شده است:

درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

دفتر دوم

* پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی
  هانری کربن، ترجمهٔ حاتم قادری
* آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی
  محمّد کریمی زنجانی اصل
* غزالی و علم الادیان
  هرمان لندولت، ترجمهٔ احمد کاظمی موسوی
* غزّالی و اسماعیلیان (مروری بر "فضائح الباطنیّة")
  شادروان محمّد جعفر محجوب
* فضائح الباطنیّة غزّالی و دامغ الباطل علیّ بن الولید
  مهدی محقّق
* غزالی بزرگ
  علی نقی منزوی

از همین مجموعه منتشر شده است:

درآمدی بر چالش آرمان و واقعیّت در فلسفهٔ سیاسی فارابی

* فارابی، سیاست ارسطو و پولُس پارسی
مریم اردستانی
* اندیشهٔ کشورداری نزد فارابی
محمّد تقی دانش‌پژوه
* مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی
هانز دایبر، ترجمهٔ شهرام پازوکی
* پیش‌زمینهٔ اسماعیلی فلسفهٔ سیاسی فارابی
هانس دایبر، ترجمهٔ حسین بادامچی
* فارابی و تلخیص نوامیس افلاطون
محمّد حسین ساکت
* تقابل افلاطون و ارسطو در اندیشهٔ سیاسی فارابی
حمید عنایت، ترجمهٔ علی مرتضویان
* فارابی و ابن‌راوندی
یوزف فان‌اس، ترجمهٔ محمّد ساوجی
* نظر فارابی دربارهٔ تبادل فرهنگ‌ها
عبدالجواد فلاطوری
* فارابی و سهروردی؛ تفاوت دو آموزهٔ سیاسی
محمّد کریمی زنجانی اصل

و چند مقالهٔ دیگر

از همین مجموعه منتشر شده است:

اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلّاج تا سجستانی

* خاستگاه ایرانی کلمهٔ "حقّ" (تفسیری بر "اناالحقّ" حلّاج)
پرویز اذکائی
* ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی
ساموئل اشترن، ترجمهٔ افسانهٔ منفرد
* ابن ریوندی و کتاب الزّمرد؛ بازنگری یک نظریّه
محمّد کاظم رحمتی
* نخشبی و جنبش قرمطیان خراسان
رضا رضازاده لنگرودی
* فارابی و سجستانی؛ عقل و شرع در نگاه معلّم و فیلسوف
محمّد کریمی زنجانی اصل
* ابویعقوب سجستانی و تناسخ
ویلفرد مادلونگ، ترجمهٔ محمّد کریمی
* ابویعقوب سجستانی و هفت قوّهٔ عقل
ویلفرد مادلونگ، ترجمهٔ علی مرتضویان
* معانی ضمنی سیاسی در فلسفهٔ رازی
پل واکر، ترجمهٔ محمّد جواد اسماعیل‌زاده
* ابویعقوب سجستانی و رسالة الباهرة
به کوشش بستان هیرجی، ترجمهٔ مرتضی اسعدی و...

و چند مقالهٔ دیگر

از همین مجموعه منتشر شده است:

ابن‌سینا و جنبش‌های باطنی

* نخستین داعیان اسماعیلی شمال غربی ایران
  ساموئل م. اشترن، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای
* پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیّع دوازده امامی اوّلیّه
  محمّدعلی امیرمعزّی
* درآمدی بر فقه اسماعیلیّه: قاضی نعمان و کتاب الایضاح
  محمّد کاظم رحمتی
* جنبش قرمطیان بحرین
  رضا رضازاده لنگرودی
* زندانی یُمگان، زندانی شیلان
  محمّدحسین ساکت
* ابن‌سینا و منطق المشرقین؛ خاستگاه و معنای حکمت مَشرقی
  محمّد کریمی زنجانی اصل
* بدعت‌نگاری اسماعیلیّه و حدیث هفتاد و دو فرقه
  پل واکر، ترجمهٔ پروانه عروج‌نیا
* کیهان‌شناسی پیشا فاطمی اسماعیلیّه
  هاینتس هالم، ترجمهٔ حمیده نورانی‌نژاد

در جریان سرکوب‌های معرفتی در ایران، دگراندیشی همواره در کانون مجادلات و ستیزه‌جویی‌های چند وجهی نهاد قدرت و هم‌اندیشان و چالشگرانش قرار داشته است. در عین حال، روند تحوّلات سیاسی / اجتماعی / فرهنگی / معرفتیِ دوران اسلامی و سیر عمومی حوادث و رخدادها، متن‌های نگاشته در ردّ دگراندیشان را با چنان تنوّع و گونه‌گونی و تناقض‌هایی آراسته که اکنون بدون نقد و تحلیل تاریخی و بدون برخورداری از نگاهی آسیب‌شناسانه، نمی‌توان با آنها روبرو شد و به داوری پرداخت. به ویژه که در این متن‌ها، به مرور زمان، دگراندیشی و وام‌واژه‌های مربوط بدان ــ چون «زندیق»، «اباحی»، «دهری» و... ــ، معنایی بیش از پیش سیاسی به خود گرفته‌اند و ساز و کاری حذف‌نگر یافته‌اند؛ ساز و کاری که بازتاب و بسامدش را بیش از همه در آثار نگاشته در جریان کشاکش‌های دوسویه‌ای می‌توان دید که در یک سوی آن امام محمّد غزالی به عنوان برجسته‌ترین هم‌اندیش دستگاه خلافت عبّاسی قرار دارد و در سوی دیگرش اسماعیلیان به عنوان مهم‌ترین چالشگر و ستیزه‌جوی عبّاسیان رخ می‌نمایانند.

Printed in Iran

قیمت: ۲۶۰۰ تومان

ISBN: 964 - 6144 - 72-1

شابک: ۱-۷۲-۶۱۴۴-۹۶۴